

B. A.

An Introduction to Metaphysics.

by

HENRI BERGSON.

مقدمه مابعد الطبیعیات

ترجمه

مولوی عبدالباری ندوی

۸۵

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_188180

UNIVERSAL
LIBRARY

۱	۲	۳
۴	۵	۶
۷	۸	۹

بسم

تصانیف و کتب

مقدمہ الطبیب

معنی

ہنری برگسان کی "انسروڈکشن ٹو میڈیسن" کا اردو ترجمہ

اس

مولوی عبد الباقی صاحب ندوی

مددگار پروفیسر کلیدیہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۰ھ ۱۳۲۰ھ ۱۹۳۱ء

طبع و نشر

فَمَضَامِينُ مَا بَعْدَ الطَّبِيعَا

نشان سلسله	مَضْمُونُ	صفحات
۱	در باب چاره ترجمه انگریزی	۱ تا ۲
۲	مقدمه ما بعد الطبیعیات	۳ تا ۴۸

ویباچہ ترجمہ انگریزی

یہ مشہور مقالہ سب سے پہلے (فرانسیسی، م) مجلہ مابعد الطبیعیات و اخلاق میں جنوری ۱۹۰۳ء میں شائع ہوا تھا۔ پھر یہ زمان و اختیار اور محافظہ و مادہ کے بعد اعلیٰ ارتقاء کے پہلے شائع ہوا۔ اس مقالہ میں ایک طرف تو پہلے دو نوں مقالوں کے خیالات موجود ہیں اور دوسری طرف بعض ان خیالات کا ذکر کیا ہے جن کا نشو و نما تیسرے مقالہ میں ہوا ہے۔

اگرچہ یہ مقالہ بسوڈر تصنیفات کا خلاصہ نہیں لیکن یہ انکا بہترین مقدمہ ہے۔ ایڈورڈ لی رائے صاحب نے مقالہ کا چھ انداز خیال انگریز مطالعہ اور ان تصنیفات کا بہترین ویباچہ ہے۔ اپنی فلسفہ برکسان پر حال کی شائع شدہ تصنیف میں ذکر کیا ہے۔ مگر اسکی مختصر مقدمہ سے کہیں زیادہ اہمیت ہے کیونکہ اس میں برکسان صاحب نے یہ امر دوسرے مقامات کی نسبت زیادہ تفصیل سے اور زیادہ وسیع پیمانہ پر بیان کیا ہے کہ انکی لفظ و جہان کیا مراد ہے انھوں نے او تصنیفات میں وجدانی طریقہ سے مختصر مضمون دوسرے مسائل کے متعلق اس کے استعمال کے آئنا میں بحث کی ہے لیکن یہاں اسے بالذات موضوع بحث قرار دیا ہے چنانچہ جواہل قلم فلسفہ برکسان کی مکمل توضیح کرنا چاہتے ہیں

انھیں اس مقالہ سے طویل اقتباسات لینا پڑتے ہیں۔ اس بنا پر یہ مقالہ اپنے مصنف کے خیالات کو پوری طرح سمجھنے کے لئے ناگزیر ہے اسکا ترجمہ جرمنی، اٹلی، ہنگری، پولینڈ، سوئیڈن اور روس کی زبانوں میں شائع ہو چکا ہے لیکن فرانسیسی اصل اب نہیں ملتی۔ اس ترجمہ میں بڑی خوبی یہ ہے کہ مصنف نے اس پر صحیح طلب قسمہ دوں میں نظر ثانی کر لی ہے۔

ٹی۔ ای۔ ہیوٹکم

سینٹ جان کالج
کیمبرج

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمہ مابعد الطبیعیات

مابعد الطبیعیات کی تعریفات اور مطلق کے مختلف تصورات کے باہم مقابلہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ بظاہر فلاسفہ میں سخت اختلاف ہے لیکن سب کا اس خیال پر اتفاق ہے کہ اشیاء سے واقفیت کے دو طریقے ہیں اور یہ دونوں طریقے ایک دوسرے سے بہت ہی مختلف ہیں ایک طریقہ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہم اشیاء کے ارد گرد چکر لگاتے ہیں۔ دوسرے طریقہ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہم خود اشیاء کے اندر رہتے ہیں۔ ایک کا اس نقطہ نظر بیان امور پر وار مدار ہے جو ہم اختیار کرتے ہیں دوسرے کا ان میں سے کسی پر وار مدار نہیں ایک طرح کی واقفیت کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اضافی تک پہنچ کے ٹھہر جاتی ہے دوسری طرح کی واقفیت کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بشرط امکان مطلق تک پہنچ جاتی ہے۔

مثلاً حرکت مکانی کو لیتے ہیں اسے متحرک یا ساکن جس نقطہ نظر سے دیکھو لگا، اسکے لحاظ سے وہ مجھے نظر آئیگی میں اسکا محور کے جن نظامات سے رشتہ قائم کروں گا، اسے جن نقطوں کے متعلق قرار دوں گا بالفاظ دیگر اسے جن رموز کی شکل میں منتقل کروں گا، انکے لحاظ سے اسکی تعبیر کروں گا۔ ان ہی دو اسباب کی بنا پر میں اس طرح کی حرکت کو اضافی

کہتا ہوں۔ کیونکہ میں ان دونوں صورتوں میں متحرک کے باہر رہتا ہوں لیکن جب میں کسی حرکت کو مطلق کہتا ہوں تو میں متحرک کی طرف باطن کو اور یوں گویا نفسی حالت کو منسوب کرتا ہوں اس کے علاوہ میرے کسی قول سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ مجھے ان حالات سے ہمدردی ہے اور میں محفل کی مدد سے انھیں اپنے اوپر طاری کر سکتا ہوں۔ اس صورت میں زیر بحث شے کے سکون، حرکت اور نوعیت حرکت کے لحاظ سے میرا تجربہ بدلتا رہیگا لیکن میرے تجربہ کا انحصار نہ اس نقطہ نظر پر ہوگا جو میں اختیار کر سکوں گا کیونکہ میں خود اس شے کے انداز ہوں گا اور نہ ان رموز پر ہوگا جن کی شکل میں اس حرکت کو منتقل کر سکوں گا کیونکہ میں خود حرکت کے حامل کر نیکی لئے اس طرح منتقل کرنے سے دست بردار ہو چکا ہوں۔ مختصر یہ کہ میں زیر بحث حرکت کا اپنی جگہ پر رہ کے باہر سے نہیں بلکہ اندر پہنچ کے جہاں وہ رہتی ہے اسکی ذاتی حیثیت سے اور اُس کو دنگا، یوں مجھے مطلق حاصل ہوگا۔

یافرض کیجئے مجھ سے کسی شخص کی سرگزشت افسانہ کے پیرایہ میں بیان کی جاتی ہے مصنف خواہ اس شخص کی سیرت کے خط و خال کتنی ہی میل سے بیان کرے، اسکی زبان سے کتنی ہی باتیں کہلوائے اس سے کتنے ہی افعال سرزد کر آئے مگر اپنے آپ کو بعینہ شخص فرض کرنے کے بعد میرے دل میں جو سا وہ اور نا قابل تقسیم احساس پیدا ہوگا اسکی کوئی شے برابر ہی نہ کر سکیگی مجھے اس صورت میں یہ نظر آئیگا کہ جس طرح شہر سے پانی ابلتا ہے اسی طرح بیش نظر سا وہ اور نا قابل تقسیم احساس سے وہ تمام الفاظ، حرکات اور افعال پیدا ہو رہے ہیں جو اس شخص کی طواف منسوب کیے گئے ہیں۔ یہ امور محض ایسے عوارض نہ ہوں گے جو اگرچہ میرے قائم کردہ خیال سیرت میں شامل ہو کے اسکی توسیع کرتے ہیں مگر اسکی تکمیل نہ کر سکیں گے۔ مجھے سیرت تو مجموعہ اجزاء فوراً معلوم ہو جائیگی اور جن واقعات کے پردہ میں یہ سیرت جلوہ گر ہوگی ان کے متعلق یہ نظر آئیگا کہ وہ میرے خیال میں شامل ہو کے اسکی توسیع نہیں کرتے بلکہ اس طرح منزع ہوتے ہیں کہ اسکا اصلی جو ہر فنا یا ختم نہیں ہوتا شخص مذکور کے متعلق جو کچھ بیان کیا جائیگا اس سے مجھے ایسے نقطہ ہائے نظر حاصل ہونگے جہاں سے کھڑے ہو کے میں اس کا شاہد ہ کر سکوں گا جن خصوصیات سے اس کی توصیف ہوگی، جن خصوصیات سے مجھے معلوم

اشخاص و اشیاء کے ساتھ مقابلہ کے بعد اس کا علم ہو گا وہ حقیقت ایسی علامات ہوگی جو کم و بیش رموز کی حیثیت سے اسکا اظہار کرینگی اس لئے رموز اور نقطہ ہائے نظر مجھے شخص مذکور کے باہر رکھیں گے۔ وہ مجھے ایسی چیزیں دینگے جس میں اور دوسروں میں مشترک ہوگی وہ مجھے ایسی چیزیں نہ دینگے جو اسکے ساتھ مخصوص ہونگی لیکن جس شے کا نام وہ شخص ہے جو شے اس شخص کا قوام حقیقت ہے، وہ نہ باہر سے نظر آسکیگی کیونکہ وہ اپنی توفیق کے لحاظ سے ایک داخلی شے ہے اور نہ رموز کے پردہ میں ظاہر ہو سکے گی کیونکہ وہ ہر شے اسکے بتائیں ہے۔ توصیف، تاریخ، یا تحلیل سے اضافی تک رسائی ہوتی ہے، مطلق صرف اپنے آپ کو اس شخص کا عین فرض کرنے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔

اس اور صرف اس حیثیت سے مطلق کمال کے مراوف ہے، اگر کسی شہر کی تمام ممکن نقطہ ہائے نظر عکسی تصویریں لی جائیں اور یہ تصویریں ایک دوسرے کی غیر متضادات تک تکمیل کرتی رہیں تو جب بھی اس واقعی شہر کی برابری نہ ہو سکے جس میں ہم چلتے پھرتے ہیں اگر کسی نظم کے تمام ممکن زبانوں میں ترجمے اپنے معانی کے تمام مختلف پہلوؤں کی بجائی اور رد و بدل سے ایک دوسرے کی اصلاح کے بعد اصل نظم کا زیادہ سے زیادہ صحیح نمونہ پیش کرنا چاہیں تو جب بھی وہ اسکے باطنی معنوں کے بیان کرنے میں بزرگ کامیاب نہ ہوں جب ہم کسی شے کی ایک مخصوص نقطہ نظر سے تصویر لیتے ہیں یا اسکی چند مخصوص رموز کی شکل میں نقل اتارتے ہیں تو ہماری یہ تصویر یا یہ نقل اصل کے مقابلہ میں ناقص ہوتی ہے لیکن مطلق، تصویر نہیں بلکہ خود شے کا نقل نہیں بلکہ اصل کا نام ہے اسلئے وہ اپنی نوعیت ہی کی بنا پر مکمل ہے۔ مطلق اور غیر متناہی کو ایک شے قرار دینے کی یقیناً ہی وجہ ہے فرض کیجئے ہر شے کے بعض اشعار کا میرے دل پر بہت ہی سادہ اثر پڑتا ہے اور میں چاہتا ہوں کہ یہ اثر اس شخص کے دل پر بھی پڑے جو یونانی زبان نہیں جانتا۔ اس کے لئے مجھے پہلے ان اشعار کا ترجمہ کرنا چاہئے اسکے بعد ان کا مطلب بیان کرنا چاہئے پھر اس مطلب کی تشریح کرنا چاہئے ممکن ہے اس طرح تشریحات کا انبار لگانے کے بعد میں اپنے مافی الضمیر کے قریب تک پہنچ جاؤں تاہم بالکل اپنے مافی الضمیر تک بھی نہ پہنچ سکوں گا۔ جب آپ اپنے ہاتھ کو اٹھا کے حرکت دیتے ہیں تو آپ اندر سے اس حرکت کا سادہ ادراک کرتے ہیں لیکن میں اس حرکت کو باہر سے دیکھتا ہوں اس لئے

میری نظر میں آپ کا ہاتھ ایک نقطہ سے گزر کے دوسرے نقطہ تک جاتا ہے اور ان نقطوں کے بیچ میں سبھی اور سب سے نقطے ہوتے ہیں اب اگر میں ان نقطوں کو گننے بیٹھوں تو یہ سلسلہ کبھی ختم نہ ہو۔ یوں مطلق کو اندر سے دیکھئے تو وہ ایک سا وہ چیز ہے لیکن باہر سے یعنی دوسری چیزوں کے لحاظ سے دیکھئے تو جن رموز کے پردہ میں اسکا اظہار ہوتا ہے ان کے اعتبار سے وہ ایک ایسا اطلاقی سکھ معلوم ہوتا ہے جسکے بدلہ خواہ ہم کتنی ریڑھکاری دیدیں لیکن کبھی پوری رقم نہ ادا ہوگی۔ ظاہر ہے کہ جس شے کا ناقابل تقسیم ادراک بھی ہو سکے گا اور غیر ختم شمار بھی وہی شے خود لفظاً غیر تنہائی کی تعریف کی بنیاد پر اس کا مصداق ہوگی۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ مستنبط ہوتا ہے کہ مطلق کا حصول صرف وجدان اور اتنی تمام اشیاء کا حصول تحلیل سے ہوتا ہے، وجدان سے اس قسم کی دماغی چہرہ دی مراد ہے جس کی بدولت انسان اپنے آپ کو کسی شے کے اندر اسلئے رکھتا ہے تاکہ اس شے میں جو مخصوص اور برائے ناقابل اظہار امر ہے، اس سے توافق پیدا ہو جائے۔ اس کے برعکس تحلیل اس فعل کا نام ہے جس کی بدولت کوئی شے ان عناصر کی شکل اختیار کر لیتی ہے جو پہلے سے معلوم ہوتے ہیں یعنی جو اس شے اور دیگر اشیاء میں مشترک ہوتے ہیں اسلئے کسی شے کی تحلیل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس کا اس طرح اظہار کیا جاتا ہے جو خود اس کے علاوہ کسی اور شے کا فعل ہوتا ہے، یوں ہر تحلیل سے یہ شے رموز کی شکل میں منتقل ہوتی یا نشو و نما پاتی ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کی ان پے در پے نقطہ ہائے نظر سے تصویر لیتے ہیں جن کی بدولت ہمیں وہ تمام ممکن مشابہتیں نظر آتی ہیں جو اس میں اور ان چیزوں میں پائی جاتی ہیں جن کے علم کا ہم کو یقین ہے۔ تحلیل کو جس شے کے بارے میں جگہ لگا لگا کر ہوتا ہے وہ اسکا استیعاب کر لینا چاہتی ہے لیکن اس کی یہ آرزو کبھی پوری نہیں ہوتی تاہم وہ اس کبھی نہ پوری ہونے والی آرزو کی بنا پر اپنے نقطہ ہائے نظر میں ہتھار اٹھانے اور اپنے رموز میں غیر منقطع تغیر کرتی رہتی ہے تاکہ اس کی ہمیشہ نامکمل رہنے والی تصویر اس کی ناقص نقل مکمل اور تمام ہو سکے یوں اس کا سلسلہ تابد جاری رہتا ہے لیکن وجدان کی یہ حالت نہیں اگر وجدان ممکن ہے تو وہ ایک بسیط فعل ہے۔ اب یہ امر باآسانی نظر آسکتا ہے کہ ایسا جہاں علم کا معمولی کام تحلیل ہے اسی لئے وہ

سب سے زیادہ رموز سے کام لیتا ہے فطری علوم میں جو سب سے زیادہ مادی میں یعنی جنہیں زندگی سے واسطہ ہے وہ اپنا دائرہ زندہ اشیاء کی زندگی ان کی محسوس اشکال، ان کے اعضا اور ان کے تشریخی عناصر تک محدود رکھتے ہیں وہ ان اشکال کا باہم مقابلہ کرتے ہیں، مرکب کو بیض کی شکل میں تبدیل کرتے ہیں، غرض زندگی کی کارگردگی کا ان اشیاء کے رنگ میں مطالعہ کرتے ہیں جن پر محسوس رموز کا اطلاق کیا جاسکتا ہے لیکن اگر حقیقت کی اضافی واقفیت کے بجائے مطلق کے حصول سے خارجی نقطہ نظر سے دیکھنے کے بجائے خود اس کے اندر موجودگی اس کی تحلیل کے بجائے اس کے وجدان غرض اس کے اظہار، نقل، یا بشکل رموز استحضار کے بجائے بذات خود ادراک کا کوئی ذریعہ ہو سکتا ہے تو وہ مابعد الطبیعیات ہے اس لئے مابعد الطبیعیات ایک ایسے علم کا نام ہے جو رموز سے دست بردار ہونے کا مدعی ہے۔

کم از کم ایک ایسی حقیقت موجود ہے جو ہر شخص کو سادی تحلیل نہیں بلکہ داخلی وجدان کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس کی شخصیت یا ذات ہے جو باعتبار زمان جاری یا مستمرتی ہے انسان کو خواہ کسی اور شے سے عقلی ہمدردی نہ ہو لیکن اپنی ذات یا شخصیت سے ضرور اس طرح کی ہمدردی ہوتی ہے جب میں اپنے نفس پر غور کرنے کیلئے جس کو میں غور کی دیر کیلئے معمولاً زعمی فرض کر لیتا ہوں، اپنی توجہ باطن کی طرف منحط کرتا ہوں تو مجھے پہلے یہ نظر آتا ہے کہ جب قدر اور اکات اس مادی دنیا سے آتے ہیں ان کی بالائی سطح پر ایک ترجمہ جاتی ہے۔ یہ ادراکات ایک دوسرے سے واضح متمايز متعارف یا قابل تقارن ہوتے ہیں ان کا ہر شکل اشیاء اپنی ایکجائی کی طرف میلان ہوتا ہے اس کے بعد وہ یادداشتیں نظر آتی ہیں جو کم و بیش ان ادراکات سے وابستہ اور ان کا ذریعہ تشریح ہوتی ہیں ان یادداشتوں کو وہ ادراکات گویا میری شخصیت کی سطح سے بچل کے سطح پر لاتے ہیں جو ان کے ہم شکل ہوتے ہیں۔ آخر میں رجحانات و محرکات علامت کی جنبش یا عملاً افعال کا ایک جرم غیر نظر آتا ہے جس کا دامن ان ادراکات اور یادداشتوں کے دامن سے کم و بیش مضبوط بندھا ہوتا ہے۔ یہ تمام واضح الحدود عناصر

جس قدر ایک دوسرے سے متمايز ہوتے ہیں اسی قدر وہ مجھے اپنی ذات سے متمايز نظر آتے ہیں وہ اندر سے نکل کے باہر کی طرف پھیلتے ہیں اور سب نکل کے ایک ایسے دائرہ کی سطح بناتے ہیں جسکا توسیع اور بالآخر بیرونی دنیا میں شمول کی طرف میلان ہوتا ہے لیکن جب میں دائرہ کے محیط سے ہٹنے کے مرکز کی طرف چلا آتا ہوں، جب میں اپنی ہستی کی تہ میں اس شخص کی جستجو کرتا ہوں جو سب سے زیادہ ہر حالت میں ہمیشہ اور برابر میری ذات کا مصداق ہو سکتی ہے تو مجھے ایک بالکل مختلف شے نظر آتی ہے۔ ان صاف تر شے ہوئے یوریں پاروں اور اس منہج سطح کے نیچے ایک ایسا مسلسل بھاؤ نظر آتا ہے جس کی نظیر میں نے آج تک نہیں دیکھی۔ بعضی حالات کا ایک سلسلہ جاری نظر آتا ہے جس میں سے ہر حالت اپنے البعد کی خبر دیتی اور اپنے ماضی پر مشتمل ہوتی ہے میں جب ان کے پاس سے گزرنے کے بعد مڑ کے ان کے چلے ہوئے راستہ کو دیکھتا ہوں تو ان کو صرف چند چند جھٹکا کہہ سکتا ہوں، لیکن ان کے پاس سے گزرتے وقت مجھے ان کی تنظیم اس قدر مستحکم اور ان میں ایک مشترک زندگی اس حد تک جاری و ساری نظر آتی ہے کہ میں ان میں سے کسی ایک کے آغاز و انجام کی تعیین نہیں کر سکتا حقیقت یہ ہے ان میں سے کسی کا بھی آغاز و انجام نہیں ہوتا بلکہ ایک کی دوسرے کے اندر توسیع ہوتی ہے۔

اس اندرونی زندگی کو کھلتے ہوئے گولے سے تشبیہ دی جاسکتی ہے کیونکہ دنیا میں کوئی ایسی زندہ ہستی نہیں جو یہ نہ محسوس کرتی ہو کہ جو وہ مشتمل کرنے کیلئے سرے سے متعلق کیا گیا تھا وہ بندہ سچ ختم ہو رہا ہے جو زندہ رہتا ہے وہ آخر بڑھا جاتا ہے مگر اسے لپٹتے ہوئے گولے سے بھی تشبیہ دی جاسکتی ہے کیونکہ ہمارا ماضی ہمارے ساتھ رہتا ہے اور اس میں حال سے اضافہ ہوتا رہا ہے جو اسے راستہ میں ملتا جاتا ہے شعور کے معنی ہی یادداشت ہیں۔

لیکن درحقیقت یہاں نہ کوئی شے یثقی ہے اور نہ کھلتی ہے کیونکہ ان دونوں تشبیہوں سے ذہن خطا و سطح کی طرف منتقل ہوتا ہے، جنکے اجزاء امتداد النفس اور ایک دوسرے پر الباق کے لائق ہوتے ہیں حالانکہ ذہنی شعور رستی کی زندگی میں دو لمحے بھی بالکل یکساں نہیں ہوتے کسی سادہ ترین احساس کو لیجئے اسکو متصل فرض کیجئے اور اس کے

اندرونی شخصیت کو جذب کر دیجئے اس طرح کے احساس کے ساتھ جو شعور پایا جائیگا وہ پیہم دونوں تک بھی یکساں نہ رہیگا کیوں کہ دوسرے لمحہ میں پہلے لمحہ کے علاوہ وہ یادداشت بھی شامل ہوگی جو پہلے لمحہ کی میراث ہوگی۔ جو شعور دونوں تک یکساں رہ سکیگا وہ یادداشت سے معرا ہو گا وہ برابر کے پیدا ہوتا رہیگا کیا عدم شعور کی اس کے علاوہ اور کوئی تعبیر ہو سکتی ہے ؟

اس لئے بوقلموں لطف سے تشبیہ دنیا بہتر ہے جس میں رنگوں کی تدریج غیر محسوس ہوتی ہے اگر جذبات کی کوئی لہر طیف کے پاس سے گزریگی تو اس میں تدریج لطف کے ہر رنگ کی جھلک آ جائیگی اوریوں اس میں تدریجی تغیرات کا ایک ایسا سلسلہ پیدا ہوگا جس کا ہر نقطہ اپنے حلقہ کا اعلان اور گذشتہ حلقہ کی انحصار کرے گا پھر بھی طیف کے یکے بعد دیگرے آنے والے رنگوں کی نوعیت ایک دوسرے کے لحاظ سے خارجی ہوتی ہے وہ متفان اور فی المکان ہوتے ہیں۔ لیکن خاص اہم میں تفان ایک دوسرے سے خارجیت اور امتداد کا تصور قطعاً نہیں ہوتا۔

آئے ایک ایسا تجزیہ جسم فرض کریں جو بہت ہی چھوٹا ہے بلکہ (بشرط امکان) سمٹ کے ریاضیاتی نقطہ کے برابر رہ گیا ہے، اس کے بعد اس جسم کو اس طرح کھینچا ہوا فرض کریں کہ اس سے ایک خط پیدا ہو جو برابر بڑھتا چلا جائے، اب اپنی توجہ کو اس خط کے بجائے اس فعل پر مرکوز کریں جسکی بدولت یہ خط بن رہا ہے اس کے ساتھ یہ نکتہ یاد رکھیں کہ اگر یہ فعل بلا توقف انجام پائیگا تو اپنے استمرار کے باوجود ناقابل تقسیم ہوگا، اگر درمیان میں توقف ہوگا تو ایک فعل کے بجائے دو فعل ہوں گے لیکن ان دونوں میں سے ہر فعل بجائے خود ناقابل تقسیم ہوگا، قابل تقسیم فعل حرکت نہیں بلکہ وہ ساکن خط ہوگا جو اس فعل حرکت سے پیدا ہوگا۔ آخر میں نفس حرکت، فعل امتداد و توسیع فرض خالص تحرک پر غور کریں گے لئے اپنے آپ کو مکان سے آزاد کر لیں جو حرکت کی تہ میں مضمر ہوتا ہے۔ غالباً ابکی ذات کے بحالت استمرار نشو و نما کی صحیح تر تشبیہ مل سکے گی

مگر تشبیہ سبھی ناقص ہے اور سچ یہ ہے کہ تمام تشبیہات ناقص ہونگی کیونکہ استمرار کا تصور بعض حیثیات سے پیش رو حرکت کی وحدت اور بعض حیثیات سے وسعت پذیر حالات کی کثرت کے مشابہ ہے اس لئے باہرہ ان دونوں میں سے ایک کو قربان کئے

بغیر کسی استعارہ سے اس کا اظہار ممکن نہیں۔ اگر میں طیف سے تشبیہ دیتا ہوں جس میں جہاں رنگ ہوتے ہیں تو میرے پیش نظر ایک ایسی شے ہوتی ہے جو جی ہوئی موجود ہے، مثلاً استمرار برقرار رہتا ہے، اگر میں کسی ایسی جگہ سے تشبیہ دیتا چاہتا ہوں جو بڑھ رہی ہے یا کسی ایسی جگہ سے تشبیہ دیتا ہوں جو ٹھہر چکی ہے تو میں اس حرکت کے سمجھنے کیلئے جس کی بدولت شعور مختلف مداح سے گزرتا ہے اس شوخی رنگ کو نظر انداز کر دیتا ہوں جو معرض وجود میں آئے ہوئے استمرار کی خصوصیت ہے، اصل یہ ہے کہ اندرونی زندگی میں یہ تمام باتیں ایک ساتھ پائی جاتی ہیں اس میں تنوع کیفیات بھی ہے تسلسل ترقی بھی اور اتحاد جہت بھی۔ ایسی شے کی تحمیلات سے تعبیر ممکن نہیں۔

لیکن مقصودات یعنی مجرد، عام اور سادہ خیالات کے ذریعہ سے اس کی تعمیر اور بھی کم ممکن ہے، یہ صحیح ہے کہ مجھے اپنی شعوری زندگی کا جو احساس ہوتا ہے، اس کی محاکات کسی تشبیہ سے نہیں ہو سکتی۔ مگر یہاں محاکات کی ضرورت ہی نہیں۔ اگر انسان اس استمرار کا بھی وجدان نہیں کر سکتا تو اس کی سستی کا مایہ خمیر ہے تو اسے یہ شے کسی طرح سے حاصل نہیں ہو سکتی نہ مقصودات سے اور نہ تشبیہات سے۔ یہاں فلاسفہ کے پیش نظر صرف اس کوشش کی حوصلہ افزائی ہونا چاہئے جو اکثر لوگوں میں زندگی کے لئے مفید تر عادات نفس کی وجہ سے پاب نہ ہو رہی ہے۔ ہر کیف تشبیہ یا تمثیل کا ایک فائدہ ہے کہ اسکی وجہ سے ہم اشخاص میں ٹھہرے رہتے ہیں؛ کوئی تمثیل وجدان استمرار کا قائم مقام نہیں ہو سکتی مگر جب اشارے کے مختلف تسلسلوں سے تمثیلات اخذ کی جاتی ہیں تو وہ اپنے افعال کی سمجھتی کی بدولت شعور کے متعین اس نقطہ کی طرف رہنمائی کر سکتی ہیں جہاں ایک گونہ وجدان حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر ہم حتی الامکان غیر مشابہ تمثیلات منتخب کریں تو ہم ان میں سے کسی ایک تمثیل کو وجدان کی جگہ پر قبضہ کر لینے سے باز نہ کر سکتے ہیں کیونکہ اگر ایک تمثیل قبضہ کر لی تو دوسری ہٹ کر نکال دی گئی۔ اگر ہم نے اس امر کا انتظام کر لیا کہ اختلاف تمثیلات کے باوجود تمام تمثیلوں کے لئے ایک ہی قسم کی توجہ کی ضرورت ہو اور نفس پر کسی حد تک ایک ہی وجہ کا بار پڑے تو ہم اپنے نفس کو بآہستگی ایک خاص قسم کے واضح میلان کا عادی کر لینگے یعنی وہی میلان جو اپنے آپ کو بے پردہ اور واقعی حالت میں دیکھنے کیلئے نفس کو اختیار کرنا چاہئے۔ لیکن اس صورت میں کم از کم شعور کو کوشش کے لئے آمادہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ

شور کو اور کچھ نہ کرنا پڑے لگادہ صرف اس انداز خیال کو اختیار کر لے گا جو مطلوبہ کوشش اور
 خود بخود وجدان تک پہنچ جانے کیلئے ضروری ہے اس کے برعکس تصورات میں (خصوصاً اگر
 وہ بسیط تصورات ہوں) عجیب ہے کہ وہ درحقیقت رموز اشیا ہیں جو خود اشیا کی جگہ
 لے لیتے ہیں اس لئے ہمیں کسی کوشش کی ضرورت نہیں پڑتی۔ جب غور سے دیکھا جاتا ہے
 تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر رمز اپنی شے کے صرف اس جز کو محفوظ رکھتا ہے جو اس
 شے اور دیگر اشیا میں مشترک ہوتا ہے اور اس لئے رمز تحلیل سے زیادہ اس موازنہ کا اہلہد
 کرتا ہے جو اس شے اور اسکے مشابہ دیگر اشیا میں پایا جاتا ہے، لیکن چونکہ موازنہ سے تشابہ ظاہر
 ہوتا ہے، چونکہ تشابہ شے کا ایک خاصہ ہوتا ہے، چونکہ خاصہ ہر حیثیت سے صاحب خاصہ
 کا جز معلوم ہوتا ہے اس لئے اپنے آپ کو آسانی اس خیال پر آمادہ کر سکتے ہیں کہ تصورات
 کو دوش بدوش رکھ کے ہم اجزائے از سر نوکل بنا سکتے ہیں۔ یوں ہیں اس امر کا یقین ہو
 جاتا ہے کہ ہم وحدت، کثرت، تسلسل، تناسلی، عدم تناسلی قسمت پذیری وغیرہ کے
 تصورات کو ایک جعب میں کھڑا کر کے استمرار کی صحیح تصویر اپنے ذہن میں کھینچ سکتے ہیں
 بس یہی وجہ کا ہے مذہبی خیال خطرناک بھی ہے تجریدی تصورات جس حد تک تحلیل
 یعنی ایک شے کے دیگر اشیا کے لحاظ سے علمی مطالعہ کی خدمت کر سکتے ہیں
 اسی حد تک وہ وجدان، یعنی اس شے کے حقیقی اور عظیم النظیر جزو کی مابعد الطبیعی
 تحقیقات کی قائم مقامی کے ناقابل ہوتے ہیں کیونکہ ایک طرف تو جب ان تصورات
 کو پہلو بہ پہلو رکھا جاتا ہے تو ان سے اس شے کی مصنوعی ساخت کے علاوہ اور کوئی امر
 معرض وجود میں نہیں آتا جس کے صرف بعض عام اور ایک گونہ غیر شخصی پہلوؤں کے
 یہ رموز ہوتے ہیں اس لئے اس امر کا یقین کرنا عبث ہے کہ اعلیٰ بدولت میں وہ حقیقت
 حاصل ہو سکتی جس کا صرف پر تو ان کے اندر نظر آتا ہے۔ دوسری طرف اس مطالعہ
 کے علاوہ ایک اور شدید خطرہ درپیش ہوتا ہے، کہ چونکہ تصورات صرف تقسیم نہیں بلکہ
 تجریدی بھی کرتے ہیں، تصور کسی خاصہ کو لاتعد و لا تھمی اشیا، میں مشترک قرار دے اسے
 ایک رمز بنا سکتا ہے اس لئے وہ ہمیشہ اس خاصہ کا دائرہ وسیع کر کے اسے کم پیش
 مسخ کر دیتا ہے، وہی خاصہ جب مابعد الطبیعی شے کے اندر دوبارہ دکھلایا جاتا ہے
 تو اس خاصہ اور اس شے میں تواریف پیدا ہو جاتا ہے یا کم از کم خاصہ شے کے قالب میں

داصل جاتا ہے اور وہی خاک اختیار کر لیتا ہے لیکن جب اسے مابعد الطبیعی شے سے اشتراع کے بعد تصور کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے تو اس میں غیر محدود و منحہ ہونے لگتا ہے اور وہ اصل شے کے حدود سے بہت آگے بڑھ جاتا ہے، کیونکہ اسے اس شے کے علاوہ اور اشاء کو بھی اپنے تحت میں داخل کرنا پڑتا ہے، یوں ہم جس قدر خارجی نقطہ ہائے نظر سے حقیقت کی تحقیق کرتے ہیں یا جس قدر وسیع ترددات میں اسے بند کرتے ہیں اسی قدر مختلف نظامات پیدا ہوتے ہیں اس لئے سارے تصورات میں صرف یہی وقت نہیں کہ انکی بدولت شے کی حقیقی وحدت متعدد و رمزی تعمیرات میں منقسم ہو جاتی ہے بلکہ ان کی بدولت فلسفہ بھی ایسے باہم متضاد مسلکوں میں منقسم ہو جاتا ہے جن میں سے ہر ایک بساط سمجھا کے بیٹھ جاتا ہے، اپنے ماہرے چیخاٹ کے الگ رکھ لیتا ہے اور دوسروں کے ساتھ ایسی بازی شروع کر دیتا ہے جو کبھی ختم ہونے کا نام نہیں لیتی۔

مابعد الطبیعیات یا تو صرف خیالات کے اس کھیل کا نام ہے ورنہ اسے بشر لیک وہ نفس کا سنجیدہ مشغلہ ہو، بشر لیک وہ دائمی ورزش کے بدلے ایک علم ہو، وجدان تک پہنچنے کیلئے تصورات کی منزل سے نکلنا پڑیگا۔ تصورات اس کے لئے یقیناً ضروری ہیں کیونکہ تمام علوم تصورات سے کام لیتے ہیں اور مابعد الطبیعیات تمام علوم سے دست بردار نہیں ہو سکتا لیکن مابعد الطبیعیات میں مابعد الطبیعیات کی حقیقی شان اسی وقت پیدا ہوگی جب تصورات کی منزل سے گزر جائیگا جب وہ کم از کم اپنے آپ کو سخت اور پہلے سے تیار شدہ تصورات کی بندش سے آزاد کرنے کے لئے معمولی تصورات سے مختلف تصورات یعنی ایسے تصورات قائم کر لیگا جو متحرک، نرم، تقریباً سیال اور ہمیشہ وجدان کی گریز یا اشکال کے قالب میں ڈھلنے کیلئے آمادہ ہوں گے۔ اس پہلو پر میں آئندہ پھر بحث کروں گا بقصر اس قدر بیان کر دینا کافی ہے کہ ہمارے استمرار کا بلا واسطہ ادراک وجدان سے اور بالواسطہ ایمائیتات سے ہو سکتا ہے، لیکن اسے (تصور کے اصلی معنوں کے لحاظ سے) تصوری انحصار کے اندر مضبوط نہیں کیا جاسکتا۔

آئے ذرا دیر کیلئے استمرار پر اس حدیث سے غور کریں کہ اس میں کثرت بانی جاتی ہے۔ اس موقع پر یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ اور کثرتوں کی طرح اس کثرت

کی حدود کا متنازعہ ہونا تو کچھ ایسے اٹلے ایک دوسرے کی قلمرو میں دست انداز ہوتی ہیں اس کے علاوہ گوہم یقیناً بھیل کی مدد سے استمرار کو معرض وجود میں آنے کے بعد ایک منہجہ شے قرار دے سکتے ہیں، اسے متعارف حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، ان تمام حصوں کا شمار کر سکتے ہیں، لیکن یہ تمام کارروائی خود استمرار پر نہیں بلکہ اسکی بنیاد یا دواشت، یا اس ساکن سراغ راہ پر عمل میں آتی ہے جسے استمرار کا محرک اپنے پس ماندہ نشان کی حیثیت سے چھوڑ جاتا ہے، اس لئے ہمیں یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ اگر استمرار میں کثرت پائی جاتی ہے تو یہ کثرت ان کثرتوں میں سے کسی کے مشابہ نہیں جو ہم کو معلوم ہیں، تو کیا ہم یہ کہیں کہ استمرار میں وحدت پائی جاتی ہے؟ متداول عناصر کے مسلسل میں جتنی کثرت پائی جاتی یقیناً اتنی ہی وحدت پائی جاتی ہے، لیکن اس متحرک، متغیر متلون و رزندہ وحدت میں اور اس مجرہ غیر متحرک اور غلی وحدت میں شاید ہی کوئی قدر مشترک ہو جس پر خاص وحدت کا تصور دلالت کرتا ہے۔ تو کیا ہم کو یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہیے کہ استمرار ایک ایسی شے ہے جو وحدت و کثرت دونوں کو جامع ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ میں خواہ ان دونوں تصورات سے کتنا ہی کام لوں ان کی کتنی ہی تقسیم کروں، ان سے کتنے ہی مختلف مجموعے مرتب کروں، ان پر دماغی تحلیل کے نازک ترین اعمال کی کتنی ہی مشق کروں مگر مجھے کوئی ایسی شے ہرگز نہیں ملتی جو میرے سادہ وجدان استمرار کے مشابہ ہو۔ اس کے برعکس جب میں وجدان کی مدد سے خود استمرار کے اندر پہنچ جاتا ہوں تو مجھے فوراً اس امر کا اور اک ہو جاتا ہے کہ استمرار کے اندر وحدت کثرت وغیرہ کیسے پہلو پہلو موجود ہوتی ہیں، اس لئے یہ مختلف تصورات و حقیقت مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں جن سے ہم استمرار پر غور کر سکتے ہیں، لیکن ہمیں وہ جدا گانہ یا متضاد ہو استمرار کے اندر تک نہیں پہنچا سکتے، اس کے باوجود ہم اندر تک پہنچ جاتے ہیں البتہ وجدان کی کوشش سے پہنچتے ہیں۔ اسی طرح نفس کو اپنے استمرار کی داخلی اور اطلاقی واقعیت حاصل ہو سکتی ہے، لیکن یہاں اگر مابعد الطبیعیات کو وجدان کی ضرورت ہوتی ہے تو علم (سائنس) کو تحلیل کی اس سے کم ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ تحلیل وجدان کے افعال میں غلط بحث کا نتیجہ ہے کہ نظامات و مسائل میں بحث چھڑ جاتی ہے اور

تصاوم پیدا ہو جاتا ہے۔
 اَوْ حقیقت تمام علوم کی طرح علم النفس بھی تحلیل سے ابتداء کرتا ہے، جو نفس سے
 دیا جاتا ہے اسے لیکے وہ پہلے سادہ وجدان یعنی احساسات، جذبات، خیالات
 وغیرہ کی شکل میں تحلیل کرتا ہے اس کے بعد ایسے سلسلہ عناصر کو نفس کا قائم مقام
 قرار دیتا ہے جو علم النفس کے واقعات کا مایہ خمیر ہے لیکن کیا یہ عناصر اجزاء بھی ہیں؟
 یہی اصل سوال ہے اسی کے جواب سے پہلو تہی کا یہ نتیجہ ہے کہ انسانی شخصیت کی
 تعبیر ناقابل حل اصطلاحات میں کی جاتی ہے۔
 اس امر میں بحث کی گنجائش نہیں کہ نفسی حالت کا چونکہ کسی نہ کسی شخص سے
 تعلق ہوتا ہے اس لئے اس میں پوری شخصیت کا پر تو نظر آتا ہے نفسی حالت خواہ کتنی ہی
 سادہ ہو، لیکن علماء اس کے اندر صاحب حالت کا پورا ماضی و حال موجود ہوتا ہے، اس بنا
 پر وہ اگر ایک حالت، قرار پاسکتی تو تحریر و تحلیل ہی کی کوشش سے قرار پاسکتی ہے لیکن
 یہ امر سبب ناقابل بحث ہے کہ اگر تحریر و تحلیل نہ ہو تو علم النفس کا نشو و نما ممکن نہ ہوگا۔
 کسی دماغی حالت کا امتزاع کر کے اسے کم و بیش ایک مستقل ہستی قرار دینے کے لئے
 عالم نفسیات کیا کرتا ہے؟ وہ پہلے شخصیت کے اس مخصوص رنگ کو نظر انداز کرتا ہے
 جس کا عام اور معلوم الفاظ میں اظہار نہیں ہو سکتا۔ اسکے بعد وہ اس سادہ شخصیت کے
 بعض ایسے پہلوؤں کو الگ کر لیتا ہے جو دلچسپ تحقیقات کا موضوع بن سکتے ہیں،
 مثلاً اگر وہ میلان یا رجحان پر غور کر رہا ہے تو میلان کے اس مخصوص رنگ کو نظر انداز
 کر دیگا جس کی وجہ سے یہ میلان میرا یا آپ کا میلان کہلاتا ہے۔ وہ اپنی تو جس
 حرکت پر مرکوز کر دیگا جس کی وجہ سے شخصیت کسی شے کی طرف مائل ہوتی ہے،
 وہ اس انداز خیال کو الگ کر لیگا اور شخصیت کا یہی خاص پہلو، اندرونی زندگی کے
 محرک کی سہی فوری تصویر، شخص میلان کا یہی سرسری نقشہ ہے، جسے وہ ایک
 مستقل واقعہ قرار دیگا، یہ کارروائی ایک حیثیت سے اس کارروائی سے بہت ملتی
 جلتی ہے جو مصور پیرس سے گزرتے اور مثلاً ایک برج کا خاکہ اتارتے وقت
 کیا کرتا ہے برج کی اپنی سر زمین، اپنے ماحول، سارے پیرس، وغیرہ وغیرہ سے
 وابستگی ناقابل تفریق ہے اس لئے مصور کو پہلے اس کا ان تمام اشیاء سے امتزاع

کرنا پڑتا ہے وہ اس گل کے صرف ایک پہلو یعنی اس پہلو کو پیش نظر رکھتا ہے جو برج کی شکل میں نظر آتا ہے۔ گو برج کی یہ مخصوص شکل ان تصوروں کی یکجہائی کا نتیجہ ہے جن سے برج بنا ہے تاہم تصور ان تصوروں سے کوئی سروکار نہیں۔ لہذا وہ صرف برج کے ایک رخ سے سرسری خاکہ کو پیش نظر رکھتا ہے۔ یوں وہ برج کی حقیقی اور داخلی تنظیم کا قانچہ مقام ایک ایسی تصویر کو قرار دیتا ہے جو خارجی اور سرسری ہے۔ اس بنا پر اس کا خاکہ سمیٹتہ مجموعی ایک مخصوص نقطہ نظر سے مشاہدہ اور ایک مخصوص ذریعہ تعبیر کے انتخاب کے مطابق ہوتا ہے۔ بعینہ یہی اس کا ردائی کی حالت ہے جو عالم نفسیات پوری شخصیت سے کسی ایک حالت کو متفرع کرنے کے لئے اختیار کرتا ہے۔ یہ متفرع نفسی حالت شاید ہی ایک سرسری خاکہ یا ایک از سر نو مصنوعی تعمیر کے آغاز کے علاوہ اور کوئی شے ہوئی ہو یا یہ ایسا گل ہے جس پر ایک خاص ابتدائی پہلو سے غور کیا گیا ہے، جو بالخصوص دلچسپ اور ملحوظ خاطر تھا۔ یہ جز رہیں بلکہ عنصر ہے اس کا حصول فطری تجزیہ نہیں بلکہ تحلیل سے ہوا ہے۔

خائبانہ تصور سیاح، دیکار کے طور پر ان تمام خاکوں کے نیچے لفظ پیرس لکھ دینگا، جو اس نے اس شہر میں لئے ہیں چونکہ وہ پیرس کو واقعی دیکھ چکا ہے اس لئے ان خاکوں کو یکجا کر کے وہ اپنے اہلی و عیال کی مدد سے پورے پیرس کا تصور کر سکیگا مگر اس کے برعکس عمل ممکن نہیں خواہ صحیح خاکوں کی غیر متناہی تعداد موجود ہو، خواہ ان کے نیچے لفظ پیرس لکھا ہو، جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ ان خاکوں کو ایک رشتہ میں منسلک کر دینا چاہیے، لیکن بااں ہمہ جو وجدان پہلے حاصل نہیں ہو چکا ہے اس کا حاصل کرنا یا اگر پیرس نہیں دیکھا ہے تو اس کی ہیئت کیدائی کا اندازہ کرنا غیر ممکن ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم پیش نظر صورت میں حقیقی اجزاء نہیں بلکہ مجموعی اثر کی محض یادداشتوں سے کام لیتے ہیں۔ ایک اور مثال لیجئے جو اس سے زیادہ دلچسپ ہے اور جس میں یادداشتوں نے بالکل رموز کی شکل اختیار کر لی ہے۔ فرض کیجئے میں ایک نظم سے بالکل ناواقف ہوں اور یہ نظم جن حروف کی شکل میں قلمبند کی جاسکتی ہے وہ حروف باہم مخلوط کر کے مجھے دے گئے ہیں۔ اگر یہ حروف نظم کے اجزاء ہونے تو جس طرح بچہ چینی گورکو و مندر، کو لیکے

نئی نئی نکلیں بناتا ہے، اس طرح میں بھی مختلف ترتیبوں کا تجربہ کر کے اصل نظم کے دوبارہ مرتب کر لینے کی کوشش کرتا۔ لیکن میں پیش نظر صورت میں اس طرح کی کوشش کا خیال بھی نہ کر دیتا کیونکہ حروف ترتیبی اجزاء انہیں بلکہ جزئی تعبیرات میں اور اجزاء و تعبیرات دو مختلف چیزیں ہیں اس لئے اگر مجھے نظم معلوم ہوگی تو میں اس کے مسلسل ربط کی مدد سے ہر حرف کو اپنی جگہ پر رکھنے یا سانی ملاؤں گا، لیکن اگر نظم معلوم نہ ہوتی تو حروف کو ملا کے نظم کو معلوم نہ کر سکوں گا۔ اگر مجھے یقین بھی ہوگا کہ میں واقعی اس طرح کی کوشش کر رہا ہوں اگر میں حروف کو پہلو بہ پہلو رکھنا بھی شروع کیا تو میں اس وقت بھی کسی قرین قیاس مفہوم کو پیش نظر رکھ کے حروف کو ترتیب دینا شروع کروں گا۔ یوں میں ایک وجدان کو لوں گا اس وجدان سے ملنے ان رموز کی طرف آنے کی کوشش کر دیتا جن سے اس نظم کی تعبیر از سر نو بن سکے گی صرف عناصر شکل رموز کی مدد سے کسی شے کی از سر نو ساخت کا خیال بجائے خود اس قدر لغو ہے کہ اگر انسان کے پیش نظر یہ مسئلہ کہ وہ ریخت شے کے اجزاء نہیں بلکہ اس کے رموز کے اجزاء سے کام لے رہا ہے تو یہ خیال بھی اس کے ذہن میں بھی نہ آئیگا۔ تاہم بھی ان فلاسفہ کی حالت ہے جو شخصیت کو نفسی حالات کی مدد سے از سر نو بنانا چاہتے ہیں خواہ وہ صرف حالات پر اکتفا کرتے ہوں یا ان حالات کی شیرازہ بندی کے لئے کسی رشتہ استحاضہ کا اضافہ کرتے ہوں تجربہ اور عقلیہ دونوں کو ایک ہی مغالطہ ہوتا ہے، دونوں جزئی یا وراثتوں کو حقیقی اجزاء قرار دے کے وجدان و تحلیل اور بالبعد الطبیعیات و حکمت (سائنس) کے لفظ ہائے نظم میں خلط مبعوث کر دیتے ہیں۔

تجربہ کا یہ قول بالکل بجائے کہ نفسیاتی تحلیل سے شخصیت میں نفسی حالات کے علاوہ اور کوئی شے نظر نہیں آتی۔ واقعہ یہ ہے کہ یہی تحلیل کی تعریف اور یہی اس کا کام ہے عالم نفسیات کو صرف شخصیت کی تحلیل یعنی نفسی حالات کو ٹھونکنا خاطر رکھنا بنانا ہے، جس طرح مصور اپنے خاکوں کے نیچے لفظ پیرس لکھ دیتا ہے اسی طرح عالم نفسیات بھی ان حالات کو حالات الیغود انا اظاہر کرنے کے لئے ان کے نیچے لفظ الیغود انا لکھ دیتا ہے عالم نفسیات جس سطح پر رہتا ہے، اور جہاں اسے رہنا چاہئے وہ ایسی سطح ہے جس پر الیغود انا ایک علامت ہے جس سے وہ ابتدائی اور پرگندہ

وجدان یاد آتا ہے جو عالم نفسیات کو موضوع بحث کی حیثیت سے ملتا ہے۔ یہ صرف ایک لفظ ہے اور بڑی غلطی یہ ہے کہ اس سطح پر رکھے اس لفظ کے پس پشت کتنی شے کے ملنے کا یقین کیا جاتا ہے، یہی غلطی ان فلاسفہ سے ہوئی جو تین اور اسٹوارٹ مل کی طرح نفسیات میں صرف نفسیات دانی کی حیثیت پر قناعت نہ کر سکے۔ یہ لوگ اگرچہ طریقہ عمل کے لحاظ سے عالم نفسیات بن گئے مگر پیش نظر مقصد کے لحاظ سے عالم مابعد الطبیعیات ہی رہے۔ انھوں نے وجدان حاصل کرنا چاہا مگر اس بوجہی کو دیکھئے کہ وجدان کو تحلیل کے ذریعہ سے حاصل کرنا چاہا، بوجہی وجدان کے مرادف ہے۔ انھوں نے اینویا انانہ کی جستجو کی اور اس کے نفسی حالات کے اندر ملنے کے مدعی ہوئے حالانکہ یہ بوجہی نفسی حالات اس وقت حاصل ہوئے تھے اور اسی وقت حاصل ہو سکتے تھے جب یہ لوگ یادداشتوں، خاکوں اور سرسری رمزی نقشوں کا ایک سلسلہ مرتب کرنے کے لئے انا کے دائرہ سے باہر نکل آئے تھے۔ یوں انھوں نے کتنا ہی نفسی حالات کو دوش بدوش رکھا، نقطہ ہائے اتصال کی تعداد میں اضافہ کیا ورمیانی و قفوں کا تھنوس کیا، لیکن انانہ سے ہمیشہ دہن سجاتا رہا اور بالآخر انھیں انانہ میں خواب و خیال کے علاوہ اور کوئی شے نظر نہ آئی۔ لیکن اس طرح ہم آئینہ کے ایک بائیں نظم ہونے سے بھی اس بنیاد پر انکار کر لیتے ہیں کہ ہمیں تلاش اس کے باوجود اس کے حروف کے درمیانی و قفوں میں کوئی معنی نہیں ملتے۔

یہ فلسفیانہ تجزیہ تحلیل اور وجدان کے نقطہ ہائے نظر میں خلط مبعث کا نتیجہ ہے اس طرح کی تجزیہ تب اصل کی جستجو نقل یا ترجمہ میں کرتی ہے جہاں قدرۃً اصل موجود نہیں اور چونکہ اسے ترجمہ میں اصل نہیں ملتی اس لئے اصل کے وجود سے انکار کرنے لگتی ہے اسے لامحالہ سلبی نتائج استنباط کرنا پڑتے ہیں، لیکن وقت نظر سے کام لینے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سلبی نتائج کا حاصل یہ ہے کہ تحلیل وجدان کا نام نہیں جو بالکل بدیہی ہے۔ ایسا جانی علم اپنا کام ایک ابتدائی اور، کہنا چاہئے، بہت ہی اہم وجدان سے شریع کرتا ہے، جس کی بدولت اسے مواد حاصل ہوتا ہے اور اس نقطہ آغاز سے فوراً تحلیل کی طرف روانہ ہو جاتا ہے جو اپنے اس مواد کے متعلق خارجی نقطہ نظر سے حاصل

کردہ مشاہدات کو تا اب پھیلاتی رہتی ہے۔ اسے اس امر کا جلد یقین ہو جاتا ہے کہ وہ ان تمام سرسری نقوشوں کو یکجا کرنے کے بعد خود اصل شے کو اپنے سر تو ترکیب لے سکتی ہے، اس لئے اگر اصل شے تحلیل کے ہاتھ سے ان کھلونوں کی طرح نکل بھاگتی ہے جو بچے دیوار کے اوپر پڑنے والے سایہ سے بناتے ہیں تو اس میں کون سے تعجب کی بات ہے! لیکن عقلیت بھی اسی دھوکے میں مبتلا ہو جاتی ہے تجربیت کی طرح وہ بھی نقطہ نظر کے اسی غلط بہمت سے اندکرتی ہے اور آخر کار داخلی زندگی تک نہیں پہنچ سکتی تجربیت کی طرح وہ بھی نفسی حالات کو ایسے منصفصل اجزاء قرار دیتی ہے جن کی اینٹوں سے زہندی کرتا ہے۔ تجربیت کی طرح وہ بھی وحدت ذات کے از سر نو پیدا کرنے کے لئے ان اجزاء کو باہم ملا جلا کرتی ہے۔ آخر میں تجربیت ہی کی طرح اسے بھی یہ نظر آتا ہے کہ مسلسل از سر نو کوششوں کے باوجود وحدت ذات کا وہ ان خیالی صورتوں کے واسطے کی طرح یہ ہے، اُنہیں نکلا چلا جا رہا ہے لیکن تجربیت سرسری نگاہ سے عاجز آگئے یہ اعلان کر دیتی ہے کہ نفسی حالات کی کثرت کے علاوہ اور سی شے کا جو ہم نہیں اور عقلیت اس وحدت کے اقرار پر ثابت قدم رہتی ہے یہ صحیح ہے کہ جب اسے وحدت ذات کی نفسی حالات کی سطح پر جھوٹتی ہے اور تمام کیفیات و لعینات کو انہی حالات کی طرف منسوب کرنا پڑتا ہے (کیونکہ تحلیل کی عود و تعریف کے رو سے یہ حالات پیدا ہونا چاہیں) تو اس کے پاس وحدت ذات کے لئے ایک سلیبی شے یعنی عدم تعین کے علاوہ اور کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ چونکہ نفسی حالات لامحالہ اس تحلیل میں اپنے لئے وہ تمام چیزیں محفوظ کر لیتے ہیں جو مواد کی حیثیت سے کار آمد ہو سکتی ہیں، اس لئے ان کی وحدت ایک ایسی شے بن جاتی ہے جس کی تہ میں کچھ نہیں ہوتا۔ یہ وحدت بالکل غیر متعین اور باطل خالی ہوتی ہے۔ انہی منترع نفسی حالات انہی اظلال الیغیر جو تجربیت کے نزدیک ذات کے مرادف میں، عقلیت شخصیت کی ادھر تو ترکیب کے لئے ایک شے کا اضافہ کرتی ہے جو اس سے بھی زیادہ غیر حقیقی ہے یعنی وہ خلا جس میں ان اظلال کی نقل و حرکت ہوتی رہتی ہے اور جسے محل اظلال کہا جاسکتا ہے، لیکن یہ صورت، جو حقیقت بے صورت، ہے کسی زندہ، سرگرم عمل اور شخص ذات کی تخصیص یا زندہ، عمر و بکر میں امتیاز کے لئے کیسے کار آمد ہو سکتی ہے؟ کیا یہ امر کچھ بھی باعث تعجب ہو سکتا ہے جو فلاسفہ اس طرح شخصیت کی صورت کا

انتزاع کر لیتے ہیں، انہیں بالآخر یہ صورت کسی معین شخصیت کی تصویر کے لئے ناکافی معلوم ہوتی ہے اور انہیں تدریج اپنے خالی الفاظ کو ایک ایسا بے پندے کا ظرف قرار دینا پڑتا ہے جس کا زید عمر و بکر سب یکساں تعلق ہوتا ہے، اور جس میں ہمارے حسب دلخواہ تمام انسان، خدا بلکہ عام موجودات بھی سماسکتے ہیں؟ مجھے اس موقع پر تجربیت اور عقلیت میں صرف ایک فرق نظر آتا ہے تجربیت چونکہ امتداد ایغوی تلاش ان وقفوں میں کرتی ہے جو کہ نفسی حالات کے مابین پائے جاتے ہیں اس لئے اسے ان وقفوں کی خانہ پری دوسرے نفسی حالات سے کرنا پڑتی ہے جس کا سلسلہ غیر معین حد تک چلا جاتا ہے اور یوں جس قدر تحلیل برہمتی جاتی ہے اسی قدر ایغوی ایک برابر بھٹتے رہنے والے وقفہ کی شکل میں صفر بنتا جاتا ہے۔ اس کے للبقل عقلیت چونکہ ایغوی نفسی حالات کا محل قرار دیتی ہے اس لئے اسے ایک ایسے خلاء سے سابقہ پڑتا ہے، جسکی ایک جگہ حد بندی کرنے اور دوسری جگہ نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی، جس کا قدم ان ہیمن حدود سے نکلتا چلا جاتا ہے جو ہم اس کے لئے معین کرنے میں، جس کا دائرہ برابر وسیع ہوتا چلا جاتا ہے، جس کا صفر نہیں بلکہ غیر متناہی پر اعتقاد کی طرف رجحان ہوتا ہے۔

لکھنے کی سہی نام نہاد تجربیت اور بعض جرمن فائلیں وحدت الوجود کی از حد مادرائی خیال آرائیوں میں جتنی مسافت عام طور پر فرض کی جاتی ہے اس سے کہیں کم ہے۔ ان دونوں کا طریقہ عمل یکساں ہے۔ یہ دونوں عناصر تدریجیہ پر اجزاء اصل کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔ حالانکہ تجربیت کی صحیح مصداق وہ شے ہوگی جو تا بہ امکان خود اصل تک پہنچنے کی کوشش کرے گی، جو اس کی زندگی کی تہ میں جستجو کرے گی جو کو یا فہمی بنا ضمی کی مدد سے اس کی روح کی حرکت بھی محسوس کرے گی۔ اسی حقیقی تجربیت کا نام حقیقی مابعد الطبیعیات ہے۔ بیشک یہ کام از حد دشوار ہے کیونکہ جن تصورات سے ہمارا خیال روزمرہ کام لیتا ہے ان میں اسے ایک بھی یہاں کا کارآمد نہ ہوگا۔ ایغوی وحدت، کثرت یا دونوں کا مجموعہ قرار دینے سے زیادہ آسان کوئی بات نہیں۔ وحدت و کثرت ایسے اختصارات ہیں جنہیں زیر بحث شے کے نمونہ پر بنانے کی ضرورت نہیں وہ ہمیں بنے بنائے مل جاتے ہیں ہمیں صرف ان کو

ایک بنا میں سے جن لینے کی ضرورت ہوتی ہے، یہ اس طرح کے کیڑے ہیں جنہیں دوکاندار عام ناپ کے بنوا کر اپنے یہاں رکھ لیتے ہیں۔ یہ زید و عمر واکر سب کے آسکتے ہیں کیونکہ یہ کسی خاص شخص کی ناپ کے نہیں ہوتے، لیکن جو تاجر بیت اہم باہمی ہوگی، جو ہر شے کی الگ ناپ لینا چاہے گی اسے ہر زیر بحث شے کے لئے جداگانہ کوئٹش کرنا پڑے گی وہ ہر شے کے لئے ایسا تصور قائم کرے گی جو صرف اس شے کے لئے موزوں ہوگا اور جسے متعلق تصور کرنا اس لئے مشکل مناسب ہوگا کہ وہ صرف اس شے کے لئے موزوں ہوگا۔ وہ کثرت وحدت کے سے رائج الوقت خیالات کو ترکیب دینے کے بجائے ایک ایسے سادہ و یگانہ استحضار سے اندا کرے گی جو ایک دفعہ معوض وجود میں آنے کے بعد ہمیں یہ امر آسانی سمجھا سکے گا کہ وحدت و کثرت کی سی وسیع چیزیں کیسے اس کے اندر آسکتی ہیں۔ غرض اس تعریف کے رو سے فلسفہ خاص خیالات کے انتخاب کسی مسلک کے اتباع نہیں بلکہ اس یگانہ وجدان کی جستجو کا نام ہے، جہاں سے اثر کے ہم ہیں لئے یہاں آسانی کے ساتھ مختلف خیالات تک جاسکتے ہیں کہ مسالک و مذاہب کی تقسیم سے بالاتر ہو جاتے ہیں۔

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ شخصیت میں وحدت پائی جاتی ہے، مگر اس طرح کے اقرار سے اس وحدت کی غیر معمولی نوعیت کے متعلق کوئی بات نہیں معلوم ہوتی، جو شخصیت میں پائی جاتی ہے۔ مجھے اس خیال سے بھی اتفاق ہے کہ شخصیت میں کثرت پائی جاتی ہے، مگر یہ امر خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ اس کثرت میں اور دوسری کثرتوں میں کوئی امر مشترک نہیں فلسفہ تکلیف پڑائے واقعی اہم ہے وہ اس امر کا صحیح اندازہ ہے کہ ذات کی کثرت آمیز وحدت کا حقیقی مصداق کوئی وحدت کوئی کثرت، کوئی مجرد وحدت و کثرت سے بالاتر حقیقت ہے، لیکن فلسفہ اس نکتہ سے اسی وقت واقف ہو سکیگا جب وہ ذات کا خود ذات کی وساطت سے سادہ وجدان حاصل کر لے گا، اس کے بعد البتہ وہ اس بلند منزلہ اثر کے نیچے آنے کے لئے جو رخ تجویز کریگا اس کی بنا پر وہ کثرت وحدت، یا ان تصورات میں کسی تصور تک پہنچ سکے گا جن کی بدولت وہ ذات کی متحرک زندگی کی تحدید کرتا ہے لیکن ان دونوں کی آمیزش سے کوئی ایسی شے حاصل نہ ہو سکیگی جو

مستمر ذات کے مشابہ ہوگی۔ جب ہمیں کوئی ایسی شے جس کا تصور دکھائی جاتی ہے جسکی شکل مخروطی ہوتی ہے تو یہ آسانی سے ہماری سمجھ میں آ جاتا ہے کہ اس کا اوپر کا حصہ کیسے سمجھنا شروع ہوتا ہے یہاں تک کہ آخر میں ریاضیات کا ایک نقطہ بن جاتا ہے، یا اسکا نیچے کا حصہ کیسے جبر کی طرف ایک ایسے دائرہ کی شکل میں پھیلنا شروع ہوتا ہے جسکی وسعت بے پیمان ہوتی ہے لیکن نقطہ یا دائرہ یا ان دونوں کے سطح پر تقارن سے مخروطی شکل کا سرمو اندازہ نہیں ہو سکتا۔ یہی اصول نفسی زندگی کی وحدت و کثرت یا صفر و غیر صفر تباہی پر منطبق ہوتا ہے، جن کی طرف تجربیت اور عقلیت شخصیت کو لے جاتی ہیں۔

جیسا ہم کسی اور جگہ ثابت کرینگے تصورات دو دوئل کر جوڑے کی طرح ایک ساتھ رہتے ہیں اور ان میں سے ہر جوڑا دو متقابل پہلوؤں پر دلالت کرتا ہے۔ شاید ہی کوئی ایسی شخصیت حقیقت ہو جسے دو بالمتقابل نقطہ ہائے نظر سے نہ دیکھا اور اس بنا پر دو متقابل تصورات کے تحت میں نہ داخل کیا جاسکتا ہو۔ اسی لئے دعویٰ اور جواب دعویٰ پیدا ہوتا ہے، جس کی منطقی تطبیق میں اس لئے ناکامی ہوتی ہے کہ خارجی نقطہ نظر سے جو تصورات و مشاہدات حاصل ہوتے ہیں ان کی مدد سے کسی شے کا بنانا ہی غیر ممکن ہے، لیکن جب وجدان کی مدد سے کوئی شے قابو میں آ جاتی ہے تو اس منزل سے چل کے ہم دعویٰ اور جواب دعویٰ دونوں تک پہنچ سکتے ہیں اور یوں ہماری سمجھ میں یہ بات آ جاتی ہے کہ حقیقت کے ایک ہی حشر شمس سے دعویٰ اور جواب دعویٰ یا ضیاء و دونوں کیسے پیدا ہوتے ہیں، دونوں میں کیوں اختلاف ہے اور دونوں کا یہ اختلاف کیسے رفع ہو سکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس مقصد کے حاصل کرنے کے لئے ایک ایسی روش کے اختیار کرنے کی ضرورت ہوگی جو ذہن کی معمولی روش کے بالکل برعکس ہوگی جب ہم معمولاً سوچتے ہیں تو اشیاء سے تصورات نہیں بلکہ تصورات سے اشیاء کی طرف آنے ہیں اگر سوچنے کا وہی مفہوم لیا جائے جو عام طور پر مراد ہوتا ہے تو سوچنے کے یہ معنی ہیں کہ انسان بنے بنائے تصورات لیتا ہے، انھیں تقسیم کرتا ہے،

انہیں ملتا ہے اور یوں ایک ایسی شے تیار کر لیتا ہے جو عملاً حقیقت کے مرادف ہوتی ہے۔
لیکن یہ بات یاد رکھنا چاہئے کہ ذہن کا معمولی کام لے لوئی سے بھر اہل و عور ہوتا ہے۔
معمولاً علم کو علم کے لئے نہیں بلکہ کسی بات کی تائید کسی شے سے انتفا وہ غرض
کسی نہ کسی ادھیمی کی تشفی کے لئے حاصل کرتے ہیں، ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں
جس شے کا علم مطلوب ہے اس کی کس حد تک یہ یا وہ نوعیت ہے، اس کا
کس معلوم قسم سے تعلق ہے، اس کی وجہ سے کس فعل، کس طرز عمل، کس رویہ کا ایما ہوتا ہے
یہ مختلف افعال یا رویے وہ تصوری جہات ہیں جن کی پہلے سے ہمیشہ کے لئے
تقسیم ہو چکی ہے، اس صنف ان کا اختیار کرنا باقی رہتا ہے۔ ان ہی کے اختیار
کرنے کا نام اشیاء کے متعلق تصورات کا استعمال ہے، تصور کے شے پر منطبق
کرنے کے یہ معنی ہیں کہ ہم دوسرے لفظوں میں یہ پوچھتے کہ خلاص شے ہمارے
کس کام آ سکتی، یا ہم اس سے کیا کام لے سکتے ہیں۔ جب ہم ایک شے کو
کسی تصور کے تحت لیں داخل کر دیتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ ہم نے
اس فعل یا رویہ کی صحیح الفاظ میں تعین کر دی، جس کا اس شے سے ایما ہوتا ہے
اس لئے جس چیز پر علم کا صحیح اطلاق ہو سکتا ہے اس کا رخ کسی نہ کسی خاص
جہت کی طرف ہوتا ہے یا وہ کسی نہ کسی خاص نقطہ نظر سے حاصل کی جاتی
ہے، اس میں شک نہیں کہ جاری دھیمی اکثر پیچیدہ ہوتی ہے، اسی لئے ایک ہی
شے کے متعلق ہمارا علم ہم مختلف جہات کی طرف متوجہ اور مختلف نقطہ
نظر سے حاصل ہو سکتا ہے، اسی کو معمولی معنوں کے لحاظ سے پیش نظر شے کا
وسیع اور بالاستیعاب علم کہتے ہیں، اس طرح پیش نظر شے صرف ایک تصور
نہیں بلکہ ان متعدد تصورات کے تحت میں داخل ہو جاتی ہے، جس میں اس کی
شرکت فرض کی جاتی ہے، وہ بیک وقت اتنے تصورات میں کیسے شرکت کر رہی ہے
یہ سوال ایسا ہے جس سے یہاں ہمیں سروکار نہیں اس لئے روزانہ زندگی میں
تصورات کے تقارن اور تقسیم سے کام لینا بالکل جائز اور مطابق فطرت ہے
اس سے کوئی فلسفیانہ اشکال پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ہم زبان خموشی سے یہ منظور
کر لیتے ہیں کہ فلسفہ آرائی سے احتراز کیا جائیگا، لیکن فلسفہ میں بھی اس طریقہ

سے کام لینا، یہاں بھی تصورات سے اشیاء کی طرف چلنا، کسی شے کا بے غرضانہ علم حاصل کرنے کے لئے (جس سے ہم کہا ہی واقف ہونا چاہتے ہیں) ایک ایسے طریقہ کا استعمال کرنا جس کا حشر شمشہ کے شدہ دیسی ہے، جو اپنی تعریف کے لحاظ سے بیرونی نقطہ نظر پر مبنی ہے خود اپنے مثبت کئے ہوئے مقصد کی مخالفت کرنا فلسفہ کو مختلف مسائل کی ابدی نوک جھونک قرار دینا، اور نفسی شے و طریقہ عمل کے اندر تناقض پیدا کرنا ہے۔ یا تو فلسفہ کا وجود ہی ممکن نہیں اور اشیاء کا جس قدر علم حاصل ہوتا ہے اس کا مقصود محض عملی استفادہ ہوتا ہے، ورنہ پھر فلسفہ وجدان کی مدد سے خود شے کے اندر پہنچ جانے کا نام ہے۔

لیکن وجدان کی ماہیت سمجھنے کے لئے، وجدان کی انتہا اور تحلیل کی ابتدا صحیح طور پر متعین کرنے کے لئے سیلان استمرار کی وہ بحث پھر چھڑنا پڑیگی جو پہلے گزر چکی ہے۔

تیم کو معلوم ہو گا کہ تحلیل جن تصورات یا سرسری نقوشات کی طرف رہنمائی کرتی ہے ان کی اصلی خصوصیت یہ ہے کہ جب تک ہم ان پر غور کرتے رہتے ہیں اس وقت تک وہ ساکن رہتے ہیں۔ میں داخلی زندگی کے مجموعہ سے اس شے کو الگ کرتا ہوں جسے میں سادہ احساس کہتا ہوں، جس وقت تک میں اس سادہ احساس کا مطالعہ کرتا رہتا ہوں اس وقت تک میں یہ فرض کرتا رہتا ہوں کہ یہ احساس علیٰ حالہ قائم ہے، اگر مجھے کوئی تغیر محسوس ہوتا ہے تو میں یہ کہتا ہوں یہ احساس ایک نہ تھا بلکہ اس میں کئی پلے درپلے احساسات شامل تھے اور میں ان میں سے ہر ایک احساس کی طرف اسی عدم تغیر کو منسوب کرتا ہوں جسے میں نے پہلے مجموعہ احساسات کی طرف منسوب کیا تھا۔ بہر کیف میں دور تک تحلیل کا تسلسلہ جاری رکھنے کے بعد کسی نہ کسی ایسے عنصر تک پہنچ جاتا ہوں جسے میں غیر متغیر تسلیم کرتا ہوں۔ یہیں اور صرف یہیں وہ منظم بنیاد ملتی ہے جس کی علم کے نشود نامائے لئے ضرورت ہے۔

لیکن میں اس اعتراض سے نہیں بچ سکتا کہ دنیا میں کوئی ایسا احساس نہیں جو برابر نہ بدلتا رہتا ہو کیونکہ یاد کے بغیر شعور یا موجودہ احساس پر گزشتہ لمحوں کی یاد

کا اضافہ کئے بغیر کسی حالت کا تسلسل یا بقا ممکن نہیں ہوتا یہی شے استمرار کا ایہ فریہ
داخلی استمرار اس یادداشت کی تسلسل زندگی کا نام ہے جو ماضی کو وسعت دے کے
حال میں شامل کرتی رہتی ہے، یہ ماضی اس حال کے اندر یا تو ایک ایسی تمثال کی
واضح شکل میں نظر آتا ہے جو برابر بڑھتی جاتی ہے یا حال کے تسلسل تغیر کیفیت کی
بدولت ایک ایسے گراں سے گراں تر بوجھ کے پر وہیں نمودار ہوتا رہتا ہے جو
سن، رسیدگی کے ساتھ ساتھ ہمارے پیچھے کھینچتا چلا آتا ہے۔ اگر اس طرح ماضی حال میں نہ
باقی رہے، تو تسلسل نہ ہو گا بلکہ مفا جاتہ ہوگی۔

اگر اس طرح صرف تحلیل کی وجہ سے مجھ پر نفسی کیفیت کو استمرار سے الگ
کر لینے کا الزام قائم کیا گیا، تو میں غالباً یہ جواب دوں گا کہ میری تحلیل سے جو ابتدائی
نفسی حالات پیدا ہوتے ہیں ان میں سے ہر ایک بجائے خود ایک ایسی حالت ہے
جس میں زمانہ پایا جاتا ہے۔ میری تحلیل داخلی زندگی کو ایسے حالات میں تبدیل
نہیں کرتی جن میں سے ہر ایک اپنی ذات کے ہم جنس ہوتی ہے، چونکہ اس کی
ہمجنسی کا سلسلہ دقیقوں یا ثانیوں کی ایک معین تعداد تک جاری رہتا ہے اس لئے
ابتدائی نفسی حالات میں کو تغیر نہیں ہوتا لیکن استمرار ہوتا ہے۔

گراں جواب میں یہ پہلو میری نظر سے اوجھل ہو جائیگا کہ دقیقوں اور ثانیوں
کی جس معین تعداد کو میں ابتدائی نفسی حالات کی طرف متوجہ کر رہا ہوں وہ صرف
ایک ایسی علامت میں جس سے مجھے یہ یاد آ جاتا ہے کہ جن نفسی حالات کو ہم جنس
فرض کیا جا رہا ہے، ان میں بھی تغیر و استمرار ہوتا ہے، نفسی حالت کو جب بجائے
خود دیکھا جاتا ہے تو اس میں دائمی نکلون نظر آتا ہے میں اس نکلون سے کیفیت کا
ایک ایسا اوسط نکال لیتا ہوں جسے میں ناقابل تغیر فرض کر لیتا ہوں اور یوں ایک
ایسی حالت پیدا کر لیتا ہوں جو دیرپا اور بڑا نہ ہوتی ہے دوسری طرف میں اس سے
حتم نکلون یعنی ایسے نکلون کو نکالتا ہوں جو کسی شے کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا اور
اسی کا نام زمانہ رکھتا ہوں، اگر میں غور سے دیکھوں تو مجھے یہ نظر آتا ہے کہ یہ مجرد
زمانہ اسی قدر غیر متحرک ہے۔ جس قدر وہ حالت جس کا میں اسکو محل قرار دیتا ہوں
اس کا جریان صرف کیفیت کے تسلسل تغیر سے ہو سکتا ہے اور اگر یہ کیفیت سے موا

اور صرف تغیر کی جولانگاہ ہو تو یہ ایک غیر متحرک واسطہ ہو جاتا ہے مجھے یہ بھی نظر آتا ہے کہ اس ہم جنس زمانہ کی ساخت کا صرف یہ مقصد ہے کہ مختلف شخصیات کا اثراتی سے مقابلہ ہم وقتوں کا شمار اور ایک سیلان استمرار کی دوسرے سیلان استمرار کے لحاظ سے پیش ہو سکے۔ آخر میں یہ بھی میری سمجھ میں آتا ہے کہ جب میں ابتدائی نفسی حالات کے انحصار پر وقتوں اور ثانیوں کی عین تعداد کا نشان لگاتا ہوں تو میں دوسرے کو اور خود اپنی ذات کو صرف یہ بات یاد دلانا ہوں کہ ان حالات کا اس انا سے امتزاع کیا گیا ہے جس میں استمرار پایا جاتا ہے اور صرف اس جگہ کی تعمین کرتا ہوں جہاں حرکت کے لحاظ سے انا کو رکھنا جاوے تاکہ انا ایک مجرد اور خاکہ نما شے باقی نہ رہے بلکہ شخص نفسی حالت کے لحاظ سے اسکی وہ حالت ہو جائے جو پہلے تھی مگر یہ تمام امور میں نظر انداز کرتا ہوں کیونکہ انہیں تحلیل سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ تحلیل ہمیشہ غیر متحرک پر عمل کرتی ہے اور وجدان خود متحرک یا اس کے مرادف استمرار کے اندر پہنچ جاتا ہے۔ یہی وہ نمایاں حد داخل ہے جو تحلیل اور وجدان میں پائی جاتی ہے۔ حقیقی محرّب اور شخص کی پہچان اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ وہ خود متغیر ہوتا ہے، عنصر کی پہچان اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ وہ تغیر پذیری کے وصف سے کیسے سہرا ہوتا ہے۔ عنصر کی یہ حالت اس لئے ہوتی ہے کہ وہ اپنی تعریف کی بنا پر سرسری لغت، سادہ ساخت کی از سر ترکیب اکثر تحلیل و علامت غرض ایک متحرک حقیقت کا ساکن منظر ہوتا ہے۔ مگر ہماری فطرت اس یقین کے اندر مضمر ہے کہ ہم ان سرسری نقوش کی مدد سے حقیقت کو از سر نو بنا سکتے ہیں پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور یہاں پھر بیان کیا جاسکتا ہے کہ ہم وجدان سے تحلیل تک پہنچ سکتے ہیں، لیکن تحلیل سے وجدان تک نہیں پہنچ سکتے۔ ہم تغیر پذیری سے جسے چاہیں تغیرات، کیفیات اور تعبدیات پیدا کر سکتے ہیں کیونکہ وجدان کو جو متحرک ملتا ہے اس سے یہ تحلیل کی وساطت سے حاصل ہونے والے ساکن مناظر ہیں، لیکن اگر ان چیزوں کو پہلو بہلو رکھا جائے تو ان سے کوئی ایسی شے نہ پیدا ہوگی جو تغیر پذیری کے مشابہ ہو کیونکہ یہ تغیر پذیری کے اجزاء نہیں بلکہ عناصر ہیں اور عناصر واجزا میں بڑا فرق ہے۔

مثلاً اس تغیر پذیری کو لیجئے جو ہم جنسی سے قریب ترین ہے، یعنی حرکت مکانی کی تغیر پذیری۔ ہم اس پوری حرکت کے ساتھ ساتھ ممکن و نقول کا تحلیل کر سکتے ہیں ان ہی و نقول کو ہم متحرک جسم کے مقامات یا اس کے گزرنے کے نقاط کہتے ہیں، لیکن ان مقامات سے خواہ ان کی تعداد غیر متناہی ہو ہم حرکت کسی طرح نہیں بنا سکتے وہ حرکت کے اجزاء نہیں بلکہ اس کی فوری تصویریں ہیں۔ وہ گویا حرکت کی فرضی منازل ہیں۔ متحرک جسم کبھی ان کے اندر نہیں رہتا۔ ہم زائد سے زائد یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس مکان مقامات سے مرور ہوتا ہے لیکن مرور کو جو حرکت کے مرادف ہے وقفہ سے کوئی واسطہ نہیں، جو عدم حرکت کے مرادف ہے، حرکت کو عدم حرکت کے اوپر نہیں رکھا جاسکتا ورنہ اس کا نتیجہ تو ارد و تطابق ہو گا جو تناقض ہے لہذا مرور نہ تو حرکت کے اندر اجزاء کی حیثیت سے موجود ہوتے ہیں اور نہ اس کے نیچے ایسے مقامات کی حیثیت سے، جن کا حرکت استیعاب کرتی ہے، انہیں ہم حرکت کے سلسلہ میں اس نقطہ نظر سے فرض کر لیتے ہیں کہ متحرک جسم کو اپنے منفرد ضد کی بنا پر تو نہ ٹھہرنا چاہئے، لیکن اگر وہ ٹھہرتا تو ان ہی مقامات میں ٹھہرتا، اس لئے صحیح معنوں میں یہ مقامات مقامات نہیں بلکہ فرضیات یعنی نفس کی حیثیات یا نقطہائے نظر ہیں۔ لیکن کیا نقطہائے نظر سے بھی نشانہ لے سکتی ہیں؟

ہاں ہر جب کبھی ہم زمانہ کے متعلق، جسکی قائم مقامی حرکت کرتی ہے، یا خود حرکت کے متعلق استدلال کرنے لگتے ہیں تو یہی طریقہ اختیار کرتے ہیں چونکہ ایک مغالطہ ہمارے دل میں جاگزیں ہو چکا ہے اور ہم تحلیل کو وجدان کے مرادف خیال کرنے سے باز نہیں آسکتے، اس لئے حرکت کی پوری اوسمت کے ساتھ ساتھ ایسے ممکن و نقول یا نقطوں کی تیز شروع کر دیتے ہیں جنہیں خواہ وہ پسند کریں یا نہ کریں، ہم حرکت کے اجزاء قرار دیتے ہیں، جب یہیں اس طرح حرکت کی اذمہ نو ساخت میں ناکامی سے دوچار ہونا پڑتا ہے، تو ہم ان نقطوں کے درمیان میں اور نقطوں کو داخل کرتے ہیں اور اپنے نفس یقین کر لیں کہ ہم اس طرح حرکت کے اصلی محرک کے قریب تک ضرور پہنچ جائیں گے، لیکن یہ محرک اب بھی ہمارے قابو میں نہیں آتا اس لئے ہم نقطوں کی محدود و متناہی تعداد کے بجائے ایک ایسی تحد

سے کام لیتے ہیں جس میں غیر محدود اضافہ ہو سکتا ہے اور یوں متحرک جسم کی حقیقی اور غیر منقسم حرکت کی خیال کی ایک ایسی حرکت کے ذریعہ سے نقل آمارنے کی لا حاصل کو پیش کرتے ہیں جو نقطوں میں غیر محدود اضافہ کرتی چلی جاتی ہے، آخر میں ہم یہ کہنے لگتے ہیں کہ حرکت کا مایہ خمیر نقطے ہیں لیکن نقطوں کے علاوہ اس میں وہ ہمیشے بھی شامل ہے جسے مرود کہتے ہیں۔ گویا یہ ابہام اس واقعہ کا نتیجہ نہیں کہ ہم نے عدم متحرک کو متحرک سے واضح اور سکون کو حرکت سے مقدم فرض کیا ہے، گویا یہ پراسراری اس کوشش کا ثمرہ نہیں کہ ہم اضافہ کی بدولت وقت سے حل کے حرکت تک پہنچنا چاہتے ہیں جو ناممکن ہے، جو محض بغیر کی بدولت حرکت سے حل کے بطور حرکت اور بدولت حرکت سے حل کے عدم متحرک تک پہنچ جانا آسانی ممکن ہے، حرکت ہی وہ شے ہے جسے سب سے واضح اور سب سے بسیط قرار دینے کی عادت ڈالنا چاہیے کیونکہ عدم متحرک صرف بطور حرکت کی آخری حد کا نام ہے، جس تک ریاضی عالم خیال میں تو ہوتی ہے مگر عالم واقعات میں نہیں ہوتی۔ ہم نے اب تک جو کچھ کیا وہ یہ ہے کہ نظم کے مفہوم کو ان حروف کی صورتوں میں تلاش کرتے ہیں جس سے وہ نظم مرکب ہوتی ہے، ہم کو یقین ہونا ہے کہ حروف کی روز افزوں تعداد پر غور کر کے ہم اس گریز یا مفہوم کو اپنے قابو میں لا سکتے ہیں، لیکن جب ہر حرف کے اندر مفہوم کا جز، نہیں ملتا تو ہجوم یا س کی حالت میں ہم یہ فرض کرنے لگتے ہیں کہ اس پراسرار مفہوم کا دیرینہ مطلوب دو متصل حروف کے درمیان میں رہا کرتا ہے، لیکن ایک دفعہ پھر یہ نکتہ بیان کر دینا چاہیے کہ حروف اجزائے نظم نہیں بلکہ رموز نظم کے عناصر ہیں، اسی طرح متحرک جسم کے مقامات، حرکت کے اجزاء نہیں بلکہ مکان کے وہ حصے ہیں جو حرکت کے اندر مضمر فرض کر لئے گئے ہیں یہ خالی اور غیر متحرک مکان جس کا تصور تو ہوتا ہے لیکن اور اگ نہیں ہوتا صرف ایک علامت یا رمز ہے۔ رموز کے اضافہ سے حقیقت کی تعمیر کیسے ہو سکتی ہے؟ لیکن پیش نظر صورت میں رموز ہمارے خیال کی راسخ عادات کے بہت ہی موافق ہوتے ہیں۔ ہم علی العموم عدم متحرک کے اندر رہتے ہیں جس سے ہمیں علمی مقاصد میں امداد ملتی ہے اور عدم متحرک سے از سر نو حرکت بناتے ہیں۔ یوں ہمیں ایک ایسی شے ملتی

ہے جو حقیقی حرکت کی بہت ہی بعدی نقل ہوتی ہے، لیکن یہ نقل زندگی میں خود اصل سے کہیں زیادہ کارآمد ہوتی ہے۔ ادھر ہمارے نفس کی یہ حالت ہے کہ جو خیال سب سے زیادہ کارآمد ہوتا ہے اسی کو وہ سب سے زیادہ واضح قرار دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ عدم تحرک یا سکون اُسے مقدم اور واضح تر معلوم ہوتا ہے۔

جو مشکلات نہایت ہی قدیم زمانہ سے مسئلہ حرکت کی بدولت پیدا ہوتی چلی آتی ہیں یوں ہی پیدا ہوئی ہیں۔ وہ اس واقعہ کا نتیجہ ہیں کہ ہمیں مکان سے چلنے حرکت تک، کسی چیز کی گزرگاہ سے چلنے اس کی رفتار تک، غیر متحرک مقامات سے چلنے تحرک تک آنے پر اصرار ہوتا ہے، لیکن جو شے مقدم ہے وہ عدم تحرک نہیں بلکہ حرکت ہے اور مقامات کو حرکت میں جبر و مل کا تعلق نہیں بلکہ اس قسم کا تعلق ہے جو ممکن نقطہ ہائے نظر کے اختلاف اور اشیاء کی حقیقی ناقابلیت تقسیم میں پایا جاتا ہے۔

یہی مغالطہ اور بہت سے مسائل کا سرچشمہ ہے، جو تعلق متحرک جسم کی حرکت اور ساکن مقامات میں ہے وہی مختلف کیفیات کے تصور اور اشیاء کے کیفی تغیر میں ہے، اس لئے ہم جن تصورات کی شکل میں کسی تغیر کی تکمیل کرتے ہیں وہ دراصل حقیقی شے کی ناپایداری کے دیر یا منظر ہوتے ہیں۔ سوچنے کے جو واقعی معنی ہیں ان کے لحاظ سے سوچنا کسی متحرک شے کو اسی طرح کے غیر متحرک نقطہ ہائے نظر سے دیکھنے کا نام ہے، مختصر یہ کہ ہم اشیاء کے استعمال کے لحاظ سے وقتاً فوقتاً ان کی حثیت دریافت کرتے رہتے ہیں۔ جب تک ہمیں حقیقت کی عملی واقفیت سے سروکار ہے اس وقت تک اس طریقہ سے زیادہ اور کوئی طریقہ درست نہیں ہو سکتا۔ جس حد تک واقفیت کا عملی امور سے تعلق ہے اس حد تک واقفیت کا یہ کام ہے کہ وہ اشیاء کے ہمارے ساتھ اور ہمارے اشیاء کے ساتھ بہترین ممکن رویوں کو بیان کر دے، یہی امر بنے بنائے تصورات یعنی ان منزلوں کا سموئی کام ہے جو ہم تکون کے راستہ پر قائم کرتے ہیں۔ لیکن ان تصورات کی مدد سے اشیاء کی نہ تک پہنچنے کی کوشش کرنیکے یہ معنی ہیں کہ ہم حقیقی اشیاء کے تحرک کے متعلق ایک ایسا طریقہ استعمال کرنا چاہتے ہیں جو ساکن نقطہ ہائے نظر کے

حاصل کرنے کے لئے ایجاد کیا گیا تھا جس کے یہ معنی ہیں کہ ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ اگر مابعد الطبیعیات کا وجود ممکن ہے تو یہ صرف اس محنت طلب بلکہ تکلیف دہ کوشش ہی سے ممکن ہے جس کی بدولت ہم ایک گونہ ذہنی توسیع کی بدولت سے زیر مطالعہ شے کے اندر تک براہ راست پہنچ جانے کے لئے عمل خیال کے قدرتی تشبیہ سے دوبارہ اترتے ہیں، مختصر یہ کہ تصورات سے حقیقت کی طرف نہیں بلکہ حقیقت سے تصورات کی طرف گزر ہوتا ہے جس چیز کو فلاسفہ اپنے ہاتھ میں رکھنا چاہتے ہیں وہ اگر اس دعوے کی طرح ان کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے جسے بچے مٹھی بند کر کے اپنے ہاتھ میں رکھنا چاہتے ہیں لیکن نہیں رکھ سکتے، تو اس میں تعجب کی بات کیا ہے؟ انہی طرح مختلف مسالک کی اکثر باہمی نزاعیں جاری رہتی ہیں اور ہر فرقہ دوسرے کو یہ الزام دیتا ہے کہ اس نے حقیقت کو نکل جانے دیا۔

لیکن اگر مابعد الطبیعیات وجدان سے ابتدا کرتا ہے، اگر وجدان کا تعلیمی محرک استمرار سے ہے، اگر استمرار کی نوعیت نفسی ہے، تو پھر کیا فلاسفہ کا دائرہ صرف تفکر ذات تک محدود نہ ہوگا؟ کیا فلاسفہ کا یہ کام نہ ہوگا کہ جس طرح ”چرواہا نیند بھری آنکھوں سے پانی کو پیتے دیکھا کرتا ہے“ اسی طرح وہ بھی اپنے آپ کو صرف زندہ رہتے دیکھا کریں؟ اگر ایسا خیال کیا گیا تو اسی غلطی کا ارتکاب ہوگا جسے ہم شروع سے بیان کرتے چلے آ رہے ہیں۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ استمرار کی عجیب و غریب ماہیت اور مابعد الطبیعی وجدان کی فعلی بلکہ گویا شدید نوعیت کا غلط تصور قائم کیا جائے گا۔ اس کا یہ مطلب ہوگا کہ ہم نے اس امر کا خیال نہیں کیا کہ صرف زیر بحث طریقہ ہی کی بدولت حقیقت و تصوریت کی منبرل سے آگے بڑھنا، اپنی ذات کے لحاظ سے نسبت و بلند گو ایک حد تک واپس، اشیاء کے وجود کا اقرار کرنا، انھیں بلا دشواری یکساں رکھنا، اور تحلیل کے باعث مسائل کے متعلق پیدا ہونے والے ابہامات کو بتدریج رفع کرنا، ممکن ہے۔ ایسے یہاں ان مختلف امور کی تحقیق میں ہر بغیر صرف یہ دیکھیں کہ پیش نظر وجدان کس طرح محض ایک نخل نہیں بلکہ ایسے افعال کا ایک غیر محدود تسلسلہ ہے جو اگرچہ متحد القسم لیکن مختلف الانواع ہیں۔ اس کے ساتھ یہ سمجھ لیں کہ افعال کی اس بوتلموٹی میں ادھرتی کے تمام مدارج

میں کیسے مطابقت پائی جاتی ہے۔
 اگر میں وجدان کی تحلیل کرنا چاہتا ہوں، یعنی اسے بنے بنائے تصورات
 کی شکل میں تبدیل کرنا چاہتا ہوں، تو مجھے تصور و تحلیل کی نفسی ماہیت ہی کی
 بنا پر عام استمرار کو دو متقابل نقطہائے نظر سے دیکھ کے اسے از سر نو بنانا پڑے گا۔
 لیکن اس مرکب مجموعہ سے جو ایک حد تک معجز نما ہو گا کیونکہ یہ سمجھ میں آنا مشکل ہو گا
 کہ دو متقابل چیزیں کیسے باہم مل سکتی ہیں۔ فرق مدارج یا متنوع صور معلوم نہ ہو گا۔
 تمام دیگر معجزات کی طرح اس کا بھی یا وجود ہو گا یا نہ ہو گا۔ مثلاً مجھے یہ کہنا
 پڑیگا کہ ایک طرف شور کے پیہم حالات کی کثرت ہے اور دوسری طرف ایک وحدت
 ہے جو ان حالات کی شیرازہ بندی کرتی ہے، اس وحدت و کثرت کی ترکیب
 کا نام استمرار ہو گا جو ایک پر اسرار فعل ہو گا، جو پس پردہ معرض وجود میں آئیگا
 اور جس کے فرق مراتب کی تشریح انسان نہ کر سکیگا۔ اس مفروضہ میں صرف
 ایک استمرار ہے اور ایک ہی ہو سکتا ہے۔ یہ وہی استمرار ہے جس سے ہمارا شعور
 عاودہ کام لیتا ہے زیادہ فصیح الفاظ میں یوں کہو کہ اگر ہم استمرار پر صرف اس پہلو سے
 غور کریں کہ یہ ایک مکانی حرکت ہے جو انجام پار ہی ہے اور ایسے زمانہ کے
 قائم مقام کسی حثیت سے تصورات کی شکل میں تبدیل کرنا چاہیں تو ہمیں ایک طرف
 اس کی گزر گاہ نقطوں کی حسب و نحوہ تعداد اور دوسری طرف مجرد وحدت
 ملے گی جو اسی طرح یکجا رکھ لی جس طرح ہمارے موتیوں کو دھکا دھکا کرتا ہے۔ اگر اس
 مجرد کثرت اور اس مجرد وحدت کی باہم ترکیب ممکن تسلیم کر لی گئی تو یہ ترکیب
 ایک ایسی ہیگا نہ شے ہو گی جس میں (باصطلاح حساب) سادی جمع کی طرح فرق
 مراتب کی گنجائش نہ ہو گی۔ لیکن اگر ہم نے استمرار کی دہریدہ تصورات ترکیب دی ہیں
 تحلیل کی بلکہ وجدان کی مدد سے استمرار کے اندر تک پہنچ جانا چاہا تو ہمیں ایک
 ایسے معین تناؤ کا احساس ہو گا جس کا تعین ممکن وقوع استمراروں کی غیر
 قنای ہی تعداد میں انتخاب کا نام ہو گا۔ اس کے بعد ہم جس قدر استمراروں
 کا چاہیں گے تصور کر سکیں گے جو اگرچہ ایک دوسرے سے بہت ہی مختلف ہوں گے
 لیکن جب انہیں تصورات کی شکل میں تبدیل کیا جائیگا۔ یعنی انہیں دو بالمتقابل

کہ اس طرح کی ابدیت لمحوں کی غیر محدود تعداد کو اپنے اندر کیسے یکجا رہنے دے گی۔ پہلے مفروضہ میں ایک ایسی دنیا نظر آتی ہے جس کی کسی چیز پر دنیا نہیں جسے ہر لحظہ میں از خود شروع ہونا اور ختم ہونا پڑے گا۔ دوسرے مفروضہ میں ایسی غیر متناہی مدت نظر آتی ہے جس کے متعلق یہ سمجھ میں آنا دشوار ہے کہ یہ کیوں خود اپنے اندر مدفون نہ رہے اور کیوں دوسرے دل کو اپنے اندر یکجا رہنے دے، لیکن ان میں سے جو صورت بھی اختیار کرنا پڑے، اس میں زمانہ ایسی دو تجریدوں کا مخلوط مجموعہ معلوم ہوتا ہے، جن میں نہ فرق مراتب کی گنجائش ہے اور نہ اختلاف مدارج کی۔ دونوں نظاموں کے اندر صرف ایک رنگ نہ استمرار نظر آتا ہے جو اپنے ساتھ ہر شے کو بہا لے جاتا ہے۔ یہ ایک بے تہاہ اور بے ساحل کا دریا ہے، جو ناقابل بیان طریقہ سے ایک ایسی سمت میں بہہ رہا ہے جس کی حد بندی نہیں کی جاسکتی، تاہم اسے صرف دیر یا کہا جاسکتا ہے اور وہ صرف بتاتا ہے، یہ اس کے حقیقت ان دونوں خیالوں کی منطقی الجھن سے فائدہ اٹھائے اتنی رعایت حاصل کرتی ہے لیکن یہ اپنی الجھن کے ختم ہونے ہی اس بہاؤ کو برف کی طرح منہدم کر کے ایک بہت بڑی سل یا بے شمار بلوئیں نکلیں، غرض کوئی ایسی شے بنالیتی ہے جس میں نقطہ نظر کا عدم تحریک موجود ہوتا ہے۔

لیکن جب ہم وجدان کی مدد سے شروع ہی میں استمرار کے حقیقی بہاؤ کے اندر پہنچ جاتے ہیں تو صورت واقعہ بالکل بدل جاتی ہے، اس وقت یقیناً ہمارے پاس بہاؤ کو بوتلوں اور ذواضعاف تسلیم کرنے کی کوئی منطقی دلیل نہیں ہوتی، بلکہ جب زیادہ ترقیق سے کام لیا جاتا ہے تو یہ نظر آتا ہے کہ شاید ہمارے استمرار کے علاوہ اور کسی استمرار کا وجود نہیں، گویا دنیا میں صرف ایک تاریخی رنگ ہی پایا جاتا ہے لیکن اس صورت میں رنگ پر مبنی شعور، جو خارجی اور آگ کے بدلے اس رنگ سے داخلی ہمدردی کہلاتا ہے، یہ محسوس کرے گا کہ میں سرخ اور زرد کے باہر معلق ہوں بلکہ یہ بھی خیال کرے گا کہ ممکن ہے اس رنگ کے علاوہ کوئی ایسا مکمل لطیف موجود ہو، جس میں سرخ سے زرد تک کا مسلسل توسیع اختیار کر سکتا ہو۔ یہی وجدان استمرار کی حالت ہے، وہ تحلیل کی طرح ہمیں خلائے

محض میں سہل نہیں چھوڑتا بلکہ ہمارا اس قسطل استعمارات سے رشتہ قائم کر دیتا ہے جسکے آگے یا پیچھے کی طرف تہمت کی یہیں ضرور کوشش کرنا چاہئے، یوں ہم دونوں صورتوں میں روز افزوں شدید کوشش کی مدد سے اپنی غیر محدود توسیع کر سکتے ہیں دونوں صورتوں میں خود اپنی ذات سے بالاتر ہو سکتے ہیں، ہم سب سے پہلے اس استمرار کی طرف چلتے ہیں جو بہت ہلکا ہے، چونکہ اس استیمار کی بنیاد ہماری بنیادوں سے زیادہ تیز رفتاری میں اور ہمارے سادے احساس کو تقسیم کرتی جاتی ہیں اس لئے اس کی کیفیت کمیت بن جاتی ہے۔ یوں آخر میں وہی غلطی سرہ جاتی ہے جسے ہم محض ہم جنسی کہتے ہیں، یہ محض تکرار ہے جس سے ہم مادیات کی تعریف کرتے ہیں جب ہم دوسری سمت میں چلتے ہیں تو ہم اس استیمار کے پاس پہنچتے ہیں جو خود بخود متنازعہ اور سخت ہوتا ہے، اسی کے آخر میں ابدیت ملتی ہے۔ لیکن یہ ابدیت تصوری ابدیت، یعنی موت کی ابدیت نہیں بلکہ حیات کی ابدیت ہے۔ اس لئے اس ابدیت میں زندگی اور زندگی کی وجہ سے حرکت پائی جاتی ہے، جس طرح روشنی میں ارتعاش شامل ہے اسی طرح اس ابدیت میں ہمارا مخصوص استمرار شامل ہے، یہ ابدیت اسی طرح سارے استمرار کا ارتکاز نہیگی جس طرح مادیات اس کا انتشار ہے۔ وجدان کی انہی دونوں انتہائی حدود کے درمیان آمد و رفت رہتی ہے، اور یہی آمد و رفت مابعد الطبیعیات کی جان ہے۔

یہاں اس آمد و رفت کی مختلف منزلوں کے متبع کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا۔ ہم زیر بحث طریقہ کی عام صورت اور اس کا ابتدائی ارتحال بیان کر چکے ہیں اس لئے اب ان اصول کو تائبہ امکان صحیح طور پر وضع کر لینا ہی نہ ہو گا جن پر اس طریقہ کا دار مدار ہے۔ مندرجہ ذیل قضایا میں سے اکثر کا انسی رسالہ میں ایک حد تک ثبوت دیا جا چکا ہے۔ جب دیگر مسائل پر بحث کا وقت آئے گا تو امید ہے کہ ان قضایا کا زیادہ مکمل ثبوت دیا جاسکے گا۔

(۱) ایک ایسی حقیقت موجود ہے جو اگرچہ خارجی ہے، لیکن نفس کو بالذات و براہ راست حاصل ہو جاتی ہے، یہاں فلاسفہ کی حقیقت اور تصوریت کے مقابل میں معمولی فہم کی حقیقت کی جانب ہے۔

(۲) اس کی حقیقت کا نام تحرک ہے، بنی ہوئی، نہیں بلکہ بنتی ہوئی، اشیاء خود برقرار رہنے والے، نہیں بلکہ صرف بدلتے ہوئے، حالات پائے جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ جو کچھ ہے وہ یا ظاہری ہے یا اضافی۔ ہم اپنی ذات کا جو شعور مسلسل بہاؤ کی شکل میں ہوتا ہے، اس کی بدولت ہم ایک ایسی حقیقت کے باطن سے روشناس ہو جاتے ہیں جس کے نمونہ پر ہم دوسرے حقائق کا انتھصار کر سکتے ہیں۔ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ میلان ہنگامی تغیر جہت کا نام ہے تو حقیقت میلان کے مرادف ہوگی

(۳) معمولی زندگی میں ہمارے نفس کا کام، جسے مستحکم سہاروں کی تلاش بھی کہتے ہیں، اشیاء اور حالات کا انتھصار ہے۔ اسے طویل وقفوں کے بعد حقیقی کے غیر منقسم تحرک کی تقریباً ایک فوری جعلی نظر آ جاتا کرتی ہے۔ اس طرح یہ احساسات و تصورات حاصل کرتا ہے، یوں وہ غیر منقسم مسلسل شبات کو حرکت جہت تغیر کے مقررہ نقطوں کو میلان بحالت تغیر کا قائم مقام بنا لیا کرتا ہے۔ یہ قائم مقامی زبان، معمولی فہم، عملی زندگی بلکہ ایک حد تک ایجابی علم کے لئے ضروری ہے۔ ہمارا ذہن جب اپنی افتاد طبع کی پیروی کرتا ہے تو ایک طرف حقیقی ادراکات اور دوسری طرف مستحکم تصورات سے ابتدا کرتا ہے، یہ غیر متحرک سے چلتا ہے، اور حرکت کو عدم تحرک کا محض ایک فعل سمجھتا اور ظاہر ہوتا ہے، یہ بننے بنائے تصورات کے بیچ میں آکے کھڑا ہو جاتا ہے اور حقیقت کا جو حصہ ان تصورات کے راستہ سے گزرتا ہے اسے گویا اپنے دام میں گرفتار کر لینا چاہتا ہے، اس کا مقصد حقیقت کی داخلی رابطہ طبیعی واقفیت کا حصول نہیں بلکہ صرف حقیقت سے استفادہ ہوتا ہے، (تصور نیز احساس) ایک عملی سوال ہے جو ہماری عقلیت، حقیقت سے کرتی ہے اور جس کے جواب میں حقیقت کا جواب اصول پر ہاں، یا نہیں، کہتی ہے۔ لیکن اس سوال کا جواب میں حقیقت کا وہ

حصہ نکل بھاگتا ہے جو اس کی جان ہے۔
 (۴) مابعد الطبیعیات کی اندرونی شکلات اس کے تعارضات،
 اس کے تناقضات اس کی برسرِ بیکار مذہب میں تقسیم، اس کے نظامات
 کے ناقابلِ رفع اختلافات یہ تمام امور اس واقعہ کا نتیجہ ہیں کہ ہم حقیقت
 کی بے لوث واقفیت کے لئے اس طریقہ کا استعمال کرتے ہیں جس سے عام
 طور پر علمی مقاصد تکے حاصل کرنے میں کام لیا جاتا ہے۔ ان کا سرِ ہمیشہ واقعہ
 ہے کہ ہم غیر متحرک کے اندر تو اس خیال سے رہتے ہیں کہ یہاں سے متحرک
 کو گزرانے وقت دیکھ لینگے، لیکن خود متحرک کے اندر اس خیال سے نہیں
 رہتے کہ اس کے ساتھ ساتھ غیر متحرک مقامات لے کر لینگے ان کا سبب ہمارا
 یہ دعویٰ ہے کہ ہم تصورات کی مدد سے، جن کا کام حقیقت کو سامنے بنانا
 ہے، خود حقیقت کو از سر نو بنا سکتے ہیں، جو دراصل میلان اور اس لئے متحرک
 ہے و قلوب کی خواہ کتنی ہی تعداد ہو ہم ان کی مدد سے متحرک کو نہیں بنا سکتے،
 حالانکہ اگر متحرک مل جائے تو ہم اس سے تبدیل کے ذریعہ جس قدر چاہیں دفعہ
 بنا سکتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر یہ امر واضح ہے کہ ہمارا خیال متحرک حقیقت سے
 غیر متحرک یا مقررہ تصورات کا اقتراض کر سکتا ہے لیکن غیر متحرک تصورات
 کی مدد سے متحرک حقیقت کا از سر نو بنانا ممکن نہیں، لیکن ادعا یہ ہے اپنی
 نظامات سازی کی حد تک ہمیشہ اسی طرح کی از سر نو تعمیر کی کوشش
 کی ہے۔

(۵) اس کوشش میں ناکامی لازمی تھی، یہی اور صرف یہی ناکامی ہے جس
 ارتبائی، تصویریتی، انتقامی بلکہ درحقیقت وہ تمام تعلیمات تفصیل سے بحث
 کرتی ہیں جن کے نزدیک ہمارا ذہن مطلق کو حاصل نہیں کر سکتا لیکن اگر ہم سخت
 اور سختے بنائے تصورات سے دندہ حقیقت کو از سر نو نہیں بنا سکتے، تو اس
 کے یہ معنی نہیں کہ ہم اسے کسی اور طرح بھی اپنے قابو میں نہیں لاسکتے۔ لہذا
 ہمارے علم کی اضافیت کے ثبوت میں جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں ان
 میں ایک ایسا سبب موجود ہے جو خود ان کے اندر پایا جاتا ہے جس ادعا یہ ہے

پر اعتراض کیا جاتا ہے اسی کی طرح ان دلائل سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے کہ ایک سیال حقیقت کو حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے، کہ ہمیشہ منہر خاکوں کے ساتھ تصورات سے ابتدا کی جائے۔

(۶) لیکن سوچ یہ ہے کہ ہمارا ذہن ایک ایسا راستہ اختیار کر سکتا ہے جو اس کے برعکس ہے۔ وہ متحرک حقیقت کے اندر بیٹھ کے اس کے برابر بدلتے رہنے والے رخ کو اختیار کر سکتا ہے یعنی وہ اس حقیقت کو اس ذہنی ہمدردی کی مدد سے حاصل کر سکتا ہے، جسے ہم وجدان کہتے ہیں۔ لیکن یہ طریقہ بہت ہی دشوار ہے، اس میں نفس کو اپنے اوپر تشدد کرنا پڑتا ہے، اپنے متباد طریقہ خیال کا رخ بالکل بدل دینا پڑتا ہے، تمام مقولات پر ہمیشہ نظر ثانی بلکہ انھیں ازیر نو قائم کرنا پڑتا ہے۔ لیکن اس طرح نفس کو وہ سیال تصورات حاصل ہو جاتے ہیں جو حقیقت کے تمام بیچ و خم کا نتیجہ اور اشیاء کی داخلی زندگی کی عین حرکت کو اختیار کر سکتے ہیں۔ صرف یہی ایسا طریقہ ہے جس سے ایک ترقی پذیر فلسفہ قائم ہو سکتا ہے، جو مختلف مسائل کی باہمی نزاعات سے پاک ہو گا، اور اپنے مسائل کو قدرتی طور سے حل کر سکے گا کیونکہ یہ اصطلاحات کی اس مصنوعی تعبیر سے نجات حاصل کرے گا، جس میں اس طرح کے مسائل بیان کئے جاتے ہیں کہ اُنہذا اس بنا پر فلسفہ متباد طریقہ خیال کو الٹ دینے کا نام ہے۔

(۷) اگرچہ اس لئے غیر متباد طریقہ سے کبھی با اتفاقہ کام نہیں لیا گیا، لیکن انسانی فکر کی تاریخ پر گہری نظر ڈالنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ علوم کا بہترین اور مابعد طبیعیات کا غیر فانی حصہ اسی کامزوں منت ہے۔ انسانی ذہن کے پاس تحقیقات کے جو طریقے موجود ہیں ان میں سب سے زیادہ طاقتور صحابی اخصا رہے، جس کی ابتدا اسی طریقہ سے ہوئی ہے۔ جدید ریاضیات حقیقت اس کو شش ہی کا نام ہے جو 'بنی ہوئی' کی جگہ 'بنتی ہوئی' کو دینا چاہتی ہے، جو کون متقا دیر کا شیخ کرتی ہے، جو حرکت کا باہر سے یا اس کے ظاہری نتائج میں نہیں بلکہ اندر سے اور اس کے بیان تغیر کی حالت میں ادراک کرنا چاہتی ہے، متفقہ یہ کہ جو اشیاء کے خاکوں کے متحرک تسلسل کو اختیار کرنا چاہتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ

ریاضیات چونکہ علم مقادیر کا نام ہے، اس لئے وہ اپنا دائرہ خاکہ تک محدود رکھتا ہے، اس میں بھی شک نہیں کہ ریاضیات کو اس کے حیرت انگیز استعمالات میں کامیابی صرف ایجاد و رموز کی بدولت حاصل ہوئی ہے، اور جو ایجاد و رموز کا سرچشمہ زیر بحث و جدان ہی ہے تاہم ریاضیاتی استعمال میں صرف رموز سے سروکار ہوتا ہے، مگر مابعد الطبیعیات کے پیش نظر چونکہ استعمال نہیں ہوتا اس لئے یہ وجدان کو رموز کی شکل میں تبدیل کرنے سے باز رہ سکتی ہے اور بالعموم باز رہنا چاہئے اسے ایسے نتائج کا لحاظ نہیں کرنا چاہتا جو علمی حیثیت سے مفید ہوں لہذا مابعد الطبیعیات اپنے دائرہ تحقیقات میں غیر محدود توسیع کر سکتا ہے، اس کو حکمت کے مقابل میں قطعیت اور افادہ کے لحاظ سے جس قدر نقصان ہوتا ہے، اسی قدر وسعت اور حدود کے لحاظ سے نفع رہتا ہے۔ اگرچہ ریاضیات صرف علم مقادیر کا نام ہے اور اگرچہ اس کے طریقے صرف کمیات کے متعلق کارآمد ہو سکتے ہیں، لیکن یہ نہ بھولنا چاہئے کہ کمیت ہمیشہ ترقی پذیر کیفیت ہوتی ہے گویا کمیت وہ صورت ہے جس میں کیفیت کی حد بندی ہوتی ہے۔ لہذا اگر مابعد الطبیعیات ریاضیات کے تکنیکی خیالات کو تمام حقائق یعنی عام حقیقت تک وسعت دینے کے لئے اختیار کر لیتی ہے۔ تو یہ ایک فطری امر ہے۔ لیکن اس کی وجہ سے مابعد الطبیعیات کا قدم اس عالمگیر ریاضیات کی طرف نہیں بڑھ سکتا، جو فلسفہ جدید کا محض خواب و خیال ہے۔ اس کے برعکس مابعد الطبیعیات جس قدر آگے بڑھتا جائیگا اسی قدر اسے ایسی چیزیں ملتی جائیں گی جن کا شکل رموز منتقل کرنا ممکن نہ ہوگا، لیکن جس جگہ حقیقت کے ٹھکر و تسلسل کے ساتھ اتصال ماب سے مفید ہوگا، اس سے مابعد الطبیعیات کا ان دونوں کے ساتھ اتصال شروع ہو جائیگا۔ وہ اپنی مشیہ ایک آئینہ میں دیکھے گا جو اگرچہ بہت ہی مختصر ہوگی، لیکن اسی اختصار کی بدولت خوب روشن ہوگی۔ جس شخص کو ریاضیات متشخص حقیقت سے متعارف لیتی ہے، اسے مابعد الطبیعیات زیادہ وضاحت کے ساتھ دیکھیکا، وہ ریاضیاتی عمل کی طرف نہیں بلکہ متشخص حقیقت کی طرف برابر گامزن ہوگا۔

مندرجہ ذیل اصول میں از حد انکسار اور اس کے ساتھ از حد حوصلہ مندی کا جو قدر حصہ پایا جاتا ہے اس کے پہلے ہی سے وضع کرنے کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کیفی تغیر بنی وکیل کی انجام دہی بالبعید طبیعیات کا مقصد ہے۔ (۸) اس امر کے نظر انداز کرنے اور خود علم کے اپنے اعمال کی اصل کے متعلق غلط فہمی میں مبتلا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وجدان جب ایک دفعہ حاصل ہو جاتا ہے تو اس کے لئے ایسے طریق اظہار استعمال کی ضرورت ہوتی ہے جو ہماری عادات خیال کے مطابق ہو اور جس سے واضح الحد و تصورات کی شکل میں وہ مستحکم سہارے ملتے ہوں جن کی ہم کو سخت ضرورت ہوتی ہے یہی قطعیت، اور صحت، نیز کلی طریقہ کی بنی صورتوں تک غیر محدود توسیع کی شرط ہے۔ لیکن ممکن ہے جس فعل کی وجہ سے اس کی توسیع اور منطقی ترقی ہوتی ہو وہ صرف ایک لمحہ تک قائم رہے مگر خود توسیع اور ترقی کا سلسلہ صدیوں تک جاری رہے، اسی لئے ہم اکثر اس بالبعید طبیعی وجدان کو بحول جاتے ہیں، جس سے باقی تمام چیزیں پیدا ہوتی ہیں اور علم حکمت (دلائل) کے منطقی لوازم کو عین علم سمجھنے لگتے ہیں۔

فلاںفہ اور خود حکما، حکیمانہ علم کی اضافیت کے متعلق جو کچھ کہتے ہیں اسی لئے کہتے ہیں کہ وجدان ان کی نظر سے اوچل ہو جاتا ہے، اضافی کا مصداق وہ رمزی علم ہے، جو ان سابق الوجود تصورات سے حاصل ہوتا ہے، جو غیر متحرک سے متحرک کی طرف چلتے ہیں، نہ کہ وہ وجدانی علم جو متحرک کے اندر داخل ہو کے خود متحرک کی زندگی اختیار کر لیتا ہے، اور اس طرح مطلق کا وجدانی علم حاصل ہو سکتا ہے۔

اس لئے حکمت اور بالبعید طبیعیات دونوں وجدان کی منزل میں یکجا ہو جاتے ہیں۔ جو فلسفہ صحیح معنوں میں وجدانی ہو گا وہ حکمت بالبعید طبیعیات کے اس سب سے زیادہ مطلوب اتحاد کو تحقق کر دیگا۔ وہ ایک طرف تو بالبعید طبیعیات کو ایجابی علم یعنی ترقی کن اور تا اند قابل تکمیل، بنا دیگا اور دوسری طرف صحیح معنی میں ایجابی علم کو اپنے اس صحیح دائرہ عمل سے آگاہ

کر دیگا جو اکثر خود اس کے خیال سے کہیں زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ یہ علم (مائنس) میں بالبعید الطبیعیات اور بالبعید الطبیعیات میں علم کا اور زیادہ رنگ پیدا کرے گا۔ اس سے ان وجدانات میں پھر مسلسل پیدا ہو جائیگا جو مختلف علوم کو اپنی تاریخ کے آئینہ میں جا بجا حاصل ہوئے ہیں اور جن کا حصول محض غیر معمولی طبیعت کی بدولت ہوا ہے۔

(۹) قدمائے فلاسفہ کا یہ خیال تھا کہ علم اشیاء کے دو مختلف بنیادی طریقے نہیں ہیں اور تمام علوم حکمیہ کی جڑ بالبعید الطبیعیات ہے۔ لیکن یہ خیال ان کی غلطی کا حشر شبہ نہیں، ان کی غلطی کا حشر شبہ اس فطری یقین کا تسلسلہ ہے کہ تغیر ناقابل تغیر شے کا صرف منظر اور نشوونما ہو سکتا ہے۔ اس لئے فعل کو ایک ضعیف تفکر، استمرار کو غیر متحرک ابدیت کی ایک ضرب و دور اور انتقال بذریعہ شبہ اور روح کو مثال کا تنزل قرار دیا جاتا تھا، افلاکوں سے لیکے فلاطینوش تک پورا فلسفہ اسی اصول کے نشوونما کا نام ہے، جسے مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے: ”غیر متبدل میں متبدل یا متحرک سے زیادہ پایا جاتا ہے۔ اور ہم صرف یہ قلیل کے ذریعہ سے مستحکم سے حل کر غیر مستحکم تک آسکتے ہیں“ لیکن واقعہ اس کے برعکس ہے۔

حکمت جدیدہ کی اس وقت سے ابتدا ہوئی جب متحرک کو ایک مستقل حقیقت قرار دیا گیا۔ اس کی اس وقت سے ابتدا ہوئی جب محکموں نے مائل سطح پر گنبد لڑھکتا کے اس بات کا قطعی ارادہ کیا کہ میں اس حرکت کے اصول کی فوق و تحت، کے ان تصورات میں جستجو نہ کر دینگا جو عدم متحرک کے مراد ہیں اور جن کی مدد سے حرکت کی کافی دوانی تشریح کا راستہ کو یقین ہے، بلکہ حرکت کا شروع سے آخر تک بالذات اور فی الذات مطالعہ کر دینگا۔ علم کی تاریخ میں یہ کوئی منفرد واقعہ نہیں۔ متعدد عظیم الشان اکتشافات یا کم از کم ایسے اکتشافات جن کی بدولت ایجابی علوم بالکل بدل گئے یا نئے ایجابی علوم پیدا ہو گئے، خالص استمرار کی گہرائیوں کے ناپے کا نتیجہ ہیں۔ حقیقت میں جس قدر زیادہ زندگی تھی اس کی ناپ یا تھاہ

اسی قدر زیادہ گہری تھی۔ جب سمندر کی تہ میں گہرائی کا اندازہ کر نیکے لئے زنجیر ڈالی جاتی ہے تو زنجیر کے ساتھ ایک ایسی تال چیز نکلتی ہے جو آفتاب کی حرارت سے خشک ہو کے بالو کے سخت و غیر متصل ذرات کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ یہی وہ جان استمرار کی حالت ہے، کہ اس پر جب فہم کی شعاعیں پڑتی ہیں تو وہ جلد بستہ، متماثر اور غیر متحرک تصورات کی شکل اختیار کر لیتا ہے، فہم انشائے زندہ متحرک پر غور کرتے وقت حقیقی یا مثل حقیقی مقامات اور آمد و رفت کو دیکھنے پر تلی رہتی ہے۔ کیونکہ انسانی خیال جس حد تک کہ یہ صرف انسانی ہے اسے انھیں امور سے واسطہ ہوتا ہے، باقی درمیانی وقفوں میں جو کچھ گزرتی ہے اس کا گرفت میں لانا انسانی حیثیت سے زیادہ ہے، لیکن فلسفہ انسانی حیثیت سے بالاتر ہونے ہی کی کوشش کا نام ہے۔

ارباب حکمت اپنی توجہ ان تصورات پر مرکوز رکھتے ہیں جنکے ذریعہ سے وہ وجدان کا راستہ معین کرتے ہیں، وہ باقی ماندہ پیداوار کو رموز کی شکل میں تبدیل کر کے اس پر جس قدر زیادہ زور دیتے ہیں اسی قدر زیادہ وہ ہر طرح کے علم میں رمز ہی حیثیت پیدا کرتے ہیں اور ان کا علم کی اس رمزی حیثیت پر جتنا اعتبار رکھتا جاتا ہے اتنا اس کو یہ اور رمزی بناتے جاتے ہیں۔ آخر رفتہ رفتہ وہ فرق مٹ جاتا ہے جو ایجابی علم میں فطری اور مصنوعی کے درمیان یا وجدان کے دئے ہوئے سرناہ اور اس عظیم الشان عقلی کارنامہ کے مابین ہوتا ہے جو فہم وجدان کے آس پاس انجام دیتی ہے، یوں اس تعلیم کا راستہ صاف ہوتا ہے جو ہمارے ہر طرح کے علم کو اضافی قرار دیتی ہے۔

لیکن مابعد الطبیعیات کی کدو کاوش کا بھی یہی نتیجہ نکلا ہے یہ کیسے ہوا کہ متاخرین فلاسفہ کو جن کی بدولت علم اور مابعد الطبیعیات کی تجدید ہوئی، حقیقت کے متحرک تسلسل کا احساس نہ آیا؟ یہ کیوں نہ ہو کہ انھوں نے اس شے کے اندر رہنے سے احتراز کیا جس کا نام شخص استمرار ہے، وہ جس قدر

جانتے بلکہ بیان کرتے ہیں اس سے کہیں زیادہ وہ اس فعل کے مرکب ہو چکے ہیں۔ جب ہم ان وجہات کو مسلسل ارتباط کے ذریعہ سے ایک رشتہ میں منسلک کرانا چاہتے ہیں جن کے متعلق نظامات مرتب ہو چکے ہیں، تو ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ دیگر مستحق و متبع خطوط کے روشن بدوش خیال و احساس کی ایک نہایت ہی معین جہت بھی موجود ہے یہ مخفی خیال کیا ہے؟ اس احساس کا اظہار کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر ہم افلاطونیوں سے ان کی متطلاحات مستعار لے لیں، تو الفاناکوان کے نفسانی مفہوم سے محروم کر کے، مثال، کو سہل فہمی کا ایک سکون اور روح، کو اضطراب زندگی کی ایک آرزو قرار دیکر، یہ کہہ سکتے ہیں کہ جدید فلسفہ میں ایک غیر مرئی رد روح کو مثال پر مقدم رکھنے کی باعث ہے۔ یوں جدید فلسفہ جدید حکمت کی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ ایک ایسی سمت میں چلنا چاہتا ہے، جو قدیم فلسفہ کی سمت سے بالکل مختلف ہے۔

لیکن جدید علم کی طرح جدید فلسفہ اپنی عمیق تر زندگی کو رموز کی ایک پرتکلف چادر میں لپیٹ لیتا ہے، اور بعض اوقات یہ سہول جاتا ہے کہ گو حکمت کو اپنے تخلیقی نشوونما کے لئے رموز کی ضرورت ہے، لیکن مابعد الطبیعیات کا اصلی کام رموز سے دست برداری ہے۔ یہاں بھی قسم یقین، تقسیم اور ادھر نو تعمیر کے متعلق اپنا کام جاری رکھتی ہے۔ البتہ وہ اس کام کو ایک ایسی شکل میں جاری رکھتی ہے، جو کسی حد تک مختلف ہے۔ ایک ایسے امر پر اصرار کئے بغیر جسے ہم کسی دوسری حکمت سے بیان کرنا چاہتے ہیں، یہاں اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ فہم جو مستحکم عناصر سے کام لیتی ہے اس استحکام کی جستجو علائق یا اشیاء میں کر سکتی ہے۔ وہ جس حد تک علائق کے تصورات سے کام لیتی ہے اس حد تک اس کا انجام علمی رمزیت پر ہوتا ہے، وہ جس حد تک اشیاء کے تصورات سے کام لیتی ہے اس حد تک اس کا انجام مابعد الطبیعی رمزیت پر ہوتا ہے، لیکن ان دونوں صورتوں میں ترتیب کا سرچشمہ فہم ہے اس لئے وہ اپنے آپ کو آزاد سمجھتی ہے۔

اسے وجدان حقیقت سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے اس کے بلا تامل اقرار کر لینے پر وہ اس خطرہ میں پڑنے کو ترجیح دیتی ہے جس کی بنا پر اس کا سارا کارنامہ صرف رموز کی مصنوعی ترتیب خیال کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اگر ہم ارباب حکمت و ارباب بالبعید الطبیعیات جو کچھ کہتے ہیں اس کے الفاظ اور جو کچھ کرتے ہیں اس کے مادی پہلو پر قائم ہیں تو ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کہ ارباب بالبعید الطبیعیات نے حقیقت کے نیچے ایک گہرا زمین دوز راستہ اور ارباب حکمت نے حقیقت کے اوپر ایک خوشنما پل بنایا ہے، مگر حقیقت اشیاء کا توازن و ریاضان دونوں مصنوعی راستوں کے بیچ سے اس طرح گزر جاتا ہے کہ یہ اسے چھو بھی نہیں سکتے۔

کانٹ کی تنقید کی بڑی مثالوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے حکمت بالبعید الطبیعیات کے اقوال کے ظاہری معنی لئے اور ان دونوں کو رمزیت کی اس انتہائی حد تک پہنچا دیا جہاں ان کا پختہ مکن تھا، اور جہاں وہ آزادی فہم کے خطرات سے لبریز مطالبہ کے بعد از خود پہنچ جاتے۔ جس رشتہ کی بدولت بالبعید الطبیعیات و حکمت ذہنی وجدان سے وابستہ تھے اس کے نظر انداز کرنے کے بعد کانٹ نے یہ امر با سانی ثابت کر سکا کہ حکمت بالکل اضافی اور بالبعید الطبیعیات بالکل مصنوعی ہے، چونکہ اس نے ان دونوں صورتوں میں آزادی فہم کے متعلق مبالغہ سے کام لیا اور ذہنی وجدان سے بالبعید الطبیعیات و حکمت کا رشتہ منقطع کر دیا جو ان دونوں کا ذریعہ استحکام تھا اس لئے اسے حکمت اور اس کے علاقائی محض و صورت، کا مریض اور بالبعید الطبیعیات اور اسکی اشیاء محض و مادہ، کا مریض معلوم ہونے لگیں۔ اسی حالت میں اگر اسے حکمت میں صرف قالب کے اندر قالب اور بالبعید الطبیعیات میں صرف ایک دوسرے کے درپے خیالی صورتیں نظر آئیں تو اس میں کون سے تعجب کی بات ہے۔

کانٹ نے حکمت و بالبعید الطبیعیات پر ایسے ایسے وار کئے کہ آج تک دونوں کے حواس درست نہیں، ہمارا ذہن اس خیال کے تسلیم کرنے کے لئے

فرا تیار ہو جاتا ہے کہ حکیمانہ علم تمام تر اضافی ہے اور مابعد الطبیعیات خالی خیال پر آرائی ہے۔ آج سچی ہکو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کانسٹنٹن نے اصول تحقیق ساری حکمت و مابعد الطبیعیات پر شبہ پڑھ سکتے ہیں حالانکہ یہ اصول خاص کر قدما کے فلسفہ یا اس فلسفہ پر منطبق ہوئے ہیں جو صورتہ قدما ہی سے ماخوذ ہے اور جس کے پیرایہ میں متنازعین اپنے خیالات کا اظہار کیا کرتے ہیں۔ یہ تنقید اس مابعد الطبیعیات کے لحاظ سے بجا ہے جو ہمیں اشیاء کا کوئی واحد و مکمل نظام دینا چاہتی ہے، اس حکمت کے لحاظ سے بھی بجا ہے جو واحد نظام حقائق کی قائل ہے، غرض اس مابعد الطبیعیات و حکمت کے لحاظ سے بجا ہے جن میں افلاکون کے نظریہ مثل یا تو تانیوں کے بت خانوں کی سی سادگی پائی جاتی ہے۔ اگر مابعد الطبیعیات کو ایسے تصورات پر مشتمل ہو لے گا دعویٰ ہے جو اس کے آتے سے قبل موجود ہوتے ہیں، اگر وہ ان سابق الوجود خیالات کی حسن ترتیب کا نام ہے جو اس کی اولیٰ کے لئے سامان تعمیر کی حیثیت سے کارآمد ہوتے ہیں، غرض اگر وہ ہمارے نفس کی دائمی توسیع اور ہمارے ابتدائی خیالات بلکہ ہماری ابتدائی منطق سے بالاتر ہونے کی نوبہ نو کوشش کے علاوہ اور کبھی شے کا نام ہے تو یہ امر ظاہر ہے کہ خالص فہم کے تمام کاموں کی طرح مابعد الطبیعیات بھی ایک مصنوعی شے ہے علیٰ ہذا اگر حکمت تمام تر اور یکسر عقلی قتل یا تصور استحضار کا نام ہے، اگر تجربہ کا کام اس میں صرف واضح خیالات کی تصدیق ہے، اگر وہ کثیر و بولچلموں و جدانات سے ابتدا کرنے کے بجائے جوہر حقیقت کی حزن حرکت کے اندر موجود تو ہوتے ہیں، لیکن باہم شیر و شکر نہیں ہوتے) ایک وسیع ریاضی یا حقائق کے ایک ایسے بند نظام ہونے کا دعویٰ کرتی ہے جس کے اندر حقیقت ایک پہلے سے بنے ہوئے مکان میں قید رہتی ہے، تو حکمت ایک ایسے علم کا نام ہے، جو انسانی فہم کے لحاظ سے محض اضافی ہے۔ جب ہم تنقید عقل خالص کو غور سے پڑھیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کانسٹنٹن کے نزدیک حکمت اسی طرح کی عالمگیر ریاضی اور

ما بعد الطبیعیات اسی طرح کے تقریباً غیر تبدیل شدہ فلسفہ افلاطون کا نام ہے۔ سچ یہ ہے کہ عالمگیر ریاضی کا جواب فلسفہ افلاطون کی یادگار ہے۔ جب ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ مثال ہے، جسے ہمیں بلکہ قانون، یا تعلق مراد ہے تو عالم مثال عالمگیر ریاضی کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ کانسٹ نے چند متاخرین فلاسفہ کے اس جواب کو حقیقت قرار دیا اور اس سے زیادہ یہ کہ حکیمانہ علم کو عالمگیر ریاضی ہی کا ایک منفک حصہ بلکہ اس کا ریزہ سمجھا، اسی لئے عالمگیر ریاضی کی بنیاد رکھتا، یعنی ایک غیر منقطع ریاضی کے ذریعہ ذہن و شے کی شیرازہ بندی کیلئے ان دونوں کی یقین کرنا متعبد عقل خالص، کا اصلی کام قرار پایا۔ لیکن اگر اس طرح تمام ممکن تجربات ہماری فہم کے سخت اور پہلے سے تھے تو نئے قابلوں میں سکتے ہیں (اور ہم کوئی ایسا تو افق فرض نہیں کرتے جو پہلے سے موجود ہے) تو یہ امر یقینی اس طرح ذہن و شے کی شیرازہ بندی - م - لازم می ہے، کیونکہ ہماری فہم خود ہی فطرت کی تنظیم کرتی ہے اور خود ہی اس آئینہ میں ایسی صورت دیکھتی ہے۔ یہی شے حکمت ممکن بناتی ہے جس کے موثر بونہ کا دار مدار اضافیت پر ہے اور یہی شے ما بعد الطبیعیات کو ناممکن بناتی ہے، کیونکہ ما بعد الطبیعیات اشیاء کی خیالی صورتوں میں لیکے اس تصور کی ترتیب کی محرمانہ نقائی کے علاوہ اور کوئی کام نہیں کرتی، جس سے حکمت علاقائی کے متعلق سنجیدگی سے کام لیتی ہے۔ مختصر یہ کہ پوری تعقید عقل خالص، کا اختتام اس امر کے انتہات پر ہوتا ہے کہ اگر مثال اشیاء کا نام ہیں تو افلاطون کا فلسفہ غلط ہے اور اگر علاقائی کا نام ہیں تو صحیح ہے، علی ہذا افلاطون کے بقول یہ بی بنائی مثال جو اس طرح آسمان سے زمین پر آتی ہے خیال اور فطرت دونوں کی بنیاد ہے۔ لیکن ساتھ ہی پوری و متعبد عقل خالص کی بنیاد اس فرض پر بھی ہے کہ ہماری فہم افلاطون کے نقش قدم پر چلنے یعنی اپنے تمام ممکن تجربات کو سابق الوجود قابلوں میں دھالنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکتی۔

ساری بحث اسی سوال پر موقوف ہے۔ اگر حقیقت حکیمانہ علم اسی شے کا نام ہے جو کانسٹ سمجھتا ہے، تو جیسا کہ ارسطو کا خیال تھا صرف ایک بسیط علم

موجود ہے، جس کی اور جس کے قواعد کی پہلے ہی سے فطرت میں تشکیل ہو چکی ہے۔ اس صورت میں بڑے بڑے الکتنافات کے یہ معنی ہوں گے کہ جس طرح ہم جنس میں ان مقبول گوئیے بعد دیگرے جلاتے ہیں۔ جن کی ترتیب سے حمایت نکالنا سرسری خاکہ بن جاتا ہے، اسی طرح ہم اس منطقی خط کو نقطہ بہ نقطہ واضح کرتے ہیں جو پہلے سے لکھا ہوا اشارہ کے اندر موجود ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا اگر البعد الطبعی علم ایسی شخص کا نام ہے جو کائنات سمجھتا ہے، تو وہ مسائل کے متعلق ایسے دو خیالوں میں انتخاب کے مرادف ہو گا جن میں سے ہر ایک ممکن ہے۔ اس کے مظاہر ایسے دو حلوں میں خود رائی پر مبنی اور دیریائی سے محروم انتخاب کے مرادف ہوں گے جن کی تشکیل ازل سے ہو چکی ہوگی۔ اس کی موت و حیات کا دار مدار اختلاف پر ہو گا لیکن حقیقت یہ ہے کہ نہ جدید حکمت میں اس طرح کی ایک جلی سا دگی ہے، اور نہ جدید البعد الطبیعیات میں اس طرح کے ناقابل رفع اختلافات ہیں۔ جدید حکمت نہ واحد ہے اور نہ بسیط۔ سمجھے اس امر کا بے تکلف اقرار ہے کہ اس کا دار مدار ایسے خیالات پر ہے جو آخرین واضح معلوم ہونے میں لیکن ان خیالات میں یہ وضاحت بتدریج استعمال کی بدولت پیدا ہوتی ہے۔ ان کی وضاحت کا سرچشمہ وہ روحانی ہے جو ان پر واقعات اور ان کے استعمال سے پڑتی ہے، اور یہ وضاحت تصورات کے نفع بخش استعمال کے یقین کے علاوہ شاید ہی کسی اور شخص کا نام ہو ان میں سے بہترے تصورات ابتداء بہم، حکمت کے دیگر مسلمہ تصورات کے ساتھ ناقابل تطبیق، اور قریباً بمل نظر آئے ہوں گے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ حکمت ایسے تصورات کے باہم شبہ و شکر کرنے سے ابتدا نہیں کرتی جن کی قسمت میں ایک دوسرے کے لئے موزاؤں ہونا لکھا ہوتا ہے حقیقت کی موجوں کا ایک ہی نقطہ پر آگے ختم ہونا ضروری نہیں، انہی موجوں سے اتصالات کا نام صحیح اور نفع بخش خیالات ہوتا ہے۔ بہر کیف جن تصورات کے اندر یہ رہتے ہیں وہ سرور الگ ہار کے بعد ایسے بن جاتے ہیں کہ باہم سب ایچی خلاصی طرح مل جل کے رہنے لگتے ہیں۔

اس کے برعکس جدید البعد الطبیعیات کا پایخیر ایسے بنیادی مل نہیں

جن کا اختتام ناقابلِ رفع اختلافات پر ہوتا ہے۔ اگر ایک ہی وقت میں اور ایک ہی سطح پر بدین کا تسلیم کرنا غیر ممکن ہوتا تو بے شک یہ حالت ہوتی، لیکن فلسفہ نام ہے اس کو کش و جدان کا جس کی بدولت انسان اس شخص حقیقت کے اندر اپنے کو رکھ سکتا ہے جسے تنقید عقل خالص و خارجی اور متضاد نقطہ ہائے نظر یعنی شے اور اس کی ضد کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ اگر میں نے سورس کو نہ دیکھا ہوتا تو میری سمجھ میں یہ نہ آ سکتا کہ سفید اور سیاہ میں کسے تداخل ہو سکتا ہے، لیکن سمجھو رے کو دیکھتے ہی یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ ایک ہی شے کو دو نقطہ نظر یعنی سفید و سیاہ کی حیثیت سے کیسے دیکھا جاسکتا ہے، جن نظریات و تعلیمات کی ایک حد تک وجدان پر بنیاد ہے وہ اپنی وجدانی حیثیت کے بقدر کائنات کی تنقید کے مستمر سے باہر رہتی ہیں اور انہی نظریات کا نام بالجمیع طبیعیات ہے، بشرطیکہ ہم اس شے کو نظر انداز کر سکیں جو مفروضوں کی شکل میں مردہ پڑی ہوئی ہے اور صرف اس شے کو لیں جو فلاسفہ کے اندر زندہ موجود ہے مختلف سلکوں یعنی چند اکابر ائمہ کے شاگردوں کی مختلف جماعتوں کے باہمی اختلافات یقیناً جانب توجہ ہوتے ہیں۔ لیکن کیا یہ اختلافات خود ائمہ کے یہاں سبھی ہی قدر نمایاں ہوتے ہیں؟ ان کے یہاں نظامات کے تنوع پر ایک ایسی شے غالب ہوتی ہے جو سادی ہوتی ہے، جو اس زنجیر کی طرح متعین ہوتی ہے جس سے سمن در کی گہرائی دیکھی جاتی ہے۔ اس شے کے متعلق یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ کم و بیش گہرائی کے ساتھ ایک ہی سمندر کی تہ تک پہنچتی ہے اگرچہ ہر دفعہ اپنے ساتھ نئی چیز باہر لاتی ہے۔ ان ہی چیزوں سے شاگرد و تابعین کام لیتے ہیں، ان ہی پر وہ اپنا عمل کرتے ہیں۔ لیکن خود ائمہ جس حد تک ان چیزوں کی تحلیل کرتے، تاہمین ترقی دیتے، اور پھر خیالات کی شکل میں منتقل کرتے ہیں، اس حد تک وہ خود گویا اپنے آپ شاگرد ہوتے ہیں تاہم جس ساوہ واقعہ سے تحلیل کی ابتداء ہوتی ہے اور جو تحلیل کے پس پشت منہی رہتا ہے اس کا حشر بدین کی ایک ایسی قوت ہوتی ہے جو تحلیل قوت سے مختلف ہے اس قوت کا نام خود اپنی تعریف ہی کی بنا پر وجدان ہے۔

آخر میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس قوت میں کوئی ایسی شے نہیں جو برابر ہو، ہم میں سے ہر شخص کو ایک حد تک اس قوت سے کام لینے کا موقع مل چکا ہوگا، مثلاً ہم میں سے جس شخص نے کسی موضوع پر قلم اٹھانے کی کوشش کی ہوگی اس نے یہ محسوس کیا ہوگا کہ جب پیش نظر موضوع کا مطالعہ ختم ہو چکا ہے، مواد فراہم ہو جاتا ہے یا دواختیار لے لی جاتی ہیں تو اس کے بعد لکھنا شروع کرنے کے لئے اس سردمان کے علاوہ ایک اور شے کی بھی ضرورت ہوتی ہے یعنی خود اپنے کو قلب موضوع کے اندر براہ راست رکھ دینے اور ایک ایسے ہیچ کو تیار کرنا کہ اتھارن کی عین تک تلاش کرنے کی کوشش (جو بار بار سخت تکلیف دہ ہوتی ہے) جس کے حاصل ہونے کے بعد صرف ہاتھ میں قلم لینے کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے۔ یہ ہیچ جب حاصل ہو جاتا ہے تو ذہن اس راستہ پر چلنا شروع کر دیتا ہے جہاں اسے اپنی فراہم کردہ معلومات اور اس کے علاوہ نزاروں نئی چیزیں ملتی ہیں۔ مدت تک وہ جس قدر آگے بڑھتا جاتا ہے اسی قدر نئے الفاظ ملتے جاتے ہیں وہ جس قدر کہہ سکتا ہے سب کا سب کہہ بھی نہیں کہہ چکتا تاہم اگر وہ اس ہیچ کو بڑھانے کیلئے دفعتاً پیچھے مڑ کے دیکھتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نڈارد ہے، کیونکہ یہ کوئی موجود بالذات شے نہیں بلکہ حتمی حرکت کا نام تھا، اور گو اس میں غیر محدود توسیع کی گنجائش ہوتی ہے لیکن اب اس میں یہ از حد سادہ ہوتا ہے۔ یہی حالت بالحد الطبیعی وجدان کی بھی معلوم ہوتی ہے، تصنیف میں جس شے کا نام معلومات تعلیمات ہے ایسا جی حکمت میں اس کا نام مشاہدات و تجربات ہے، کیونکہ جب تک حقیقت کے سطحی مظاہر کے ساتھ رہتے رہتے حقیقت کا اعتماد حاصل نہیں ہو جاتا اس وقت تک حقیقت کا وجدان یعنی اس کے بہت ہی اندرونی حصوں کے ساتھ ذہنی ہمدردی حاصل نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بات صرف نہایت ہی نمایاں واقعات کے اپنے اندر جذب کرنے سے نہیں حاصل ہو سکتی اس لئے کہ جن واقعات کو فراہم اور شہر و شکر کرنا پڑتا ہے ان کی تعداد اتنی عظیم الشان ہوتی ہے کہ اس کوشش کے آثار میں انسان جن پیش دیدہ اور قبل از وقت خیالات کو نادانستہ اپنے مشاہدات

میں شامل کر لیتا ہے، وہ ایک دوسرے کے اثر کو یقیناً باطل کر دیتے ہیں اور یوں صرف معلوم واقعات کی محض مادی حیثیت نظر کے سامنے آ سکتی ہے جس سبب اور حتمی صورت واقعہ کو ہم نے یہاں مثال کی حیثیت سے پیش کیا ہے اس میں بھی فزائے کے اپنے ساتھ براہ راست اتصال تک کے لئے متماثر وجدان کی آخری کوشش اس شخص کے لئے ناممکن ہوگی جو نفسیاتی سیکیلوں کی عظیم نشان تعداد کو باہم مرکب اور ایک کا دوسرے کے ساتھ متقابلہ نہ کر چکا ہو گا۔ جدید فلسفہ کے ائمہ وہ لوگ تھے جو اپنے زمانہ کے تمام حکیمانہ علم کو اپنے اندر جذب کر چکے تھے اور گزشتہ نصف صدی میں مابعد الطبیعیات کے ایک گونہ ردال کا بدانتہا ہی سبب ہے کہ ایجابی حکمت کی از حد اختصاصی نوعیت کی وجہ سے فلاسفہ کو اس تک دسترس حاصل کرنے میں غیر معمولی دشواری پیش آتی ہے۔ گو مابعد الطبعی وجدان صرف مادی علم کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے لیکن وہ ایک ایسی شے کا نام ہے جو اس علم کی محض تکمیل یا ترکیب سے بالکل مختلف ہے۔ میں پھر کہتا ہوں کہ جس طرح محرک پہنچ، متحرک جسم کے راستہ سے مختلف ہے یا جس طرح کمائی کا تناؤ کھڑکی کے لنگر کی مرنی حرکت سے مختلف ہے، اسی طرح وجدان بھی واقعات کی محض تکمیل یا ترکیب سے مختلف ہے، اس لحاظ سے مابعد الطبیعیات اور ہمہ واقعات میں کوئی شے مشترک نہیں، بااں ہمہ مابعد الطبیعیات کو کامل تجربہ کہہ سکتے ہیں۔

نامک و مکملہ قرآن الکریم صحیح مقدّمات علیٰ الطبیعیات

۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
صحیح	غلط	سطر	صفحہ	صحیح	غلط	سطر	صفحہ
از سرنو کی	از سرتو لی	۱۶ ۸	۲۵ ۴۳	رہے ماورائی خاکہ نما	رہے ماورائی جاکہ نما	۱۸ ۱۶ ۲۱	۴ ۱۹ ۲۴

